Dr. VILIM KEILBACH
REDOVNI SVEUČILIŠNI PROFESOR

PSIHOLOGIJA RELIGIJE

TISAK GRAFIČKE ŠKOLE

ZAGREB 1951.

Dr. VILIM KEILBACH
redovni sveučilišni profesor

P S I H O L O G I J A R E L I G I J E

Tisak: GRAFIČKE ŠKOLE
Zagreb 1951.

GELEITWORT

Der Verfasser, dessen Buch über die "Problematik der Religionen"* mir sehr vorteilhaft bekannt ist, hatte die Freundlichkeit, mir das vorliegende Werk im Manuskript vorzulegen. In ausführlicher persönlicher Aussprache unterrichtete er mich über seine religionspsychologische Studie. Ich konnte seiner Methode und seinen Ergebnissen umso freudiger zustimmen, als ich in ihnen die Anregungen meiner eigenen religionspsychologischen Lebensarbeit schon weithin verwirklicht sah und daraus die Hoffnung schöpfen durfte, der Verfasser werde das mit zum System ausbauen helfen, was ich in meinen zahlreichen religionspsychologischen Einzeluntersuchungen und in meiner Schriftenreihe "Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion" oft unter opfervollsten Mühen erstrebt habe.

Das auszusprechen, ist mir ein herzliches Bedürfnis. Möge dieses Geleitwort eine günstige und förderliche Empfehlung für das Buch des tüchtigen jungen Gelehrten sein!

Die Religionspsychologie ist und bleibt uns eine Erfahrungswissenschaft. Sie will und kann keine "Dogmen" erzeugen. Aber ihr Dienst an der wissenschaftlichen und praktischen Theologie hat sich trotz aller Hemmungen, die hier schon eingeschaltet worden sind, nun doch

UVODNA RIJEČ

Pisac knjige o "problematici religija"*, s kojom sam se s puno koristi upoznao, bio je tako ljubazan da mi ovo djelo (Uvod u psihologiju religije) pokaže u rukopisu. U dugom međusobnom razgovoru obavijestio me je o ovoj svojoj religijsko-psihološkoj studiji. Mogao sam odobriti njegovu metodu i njegove rezultate utoliko radosnije, što sam u njima vidio već dosta daleko oživotvorene poticaje mog vlastitog životnog rada na psihologiji religije i odatle se smio nadati da će pisac pomoći da se izgradi u sistem ono za čim sam ja često uz pun požrtvovanja trud težio u svojim mnogobrojnim religijsko-psihološkim pojedinačnim istraživanjima i u mojoj kolekciji "Rasprave k filozofiji i psihologiji religije".

Srdačna mi je potreba da to izjavim. Neka ova uvodna riječ bude povoljna i korisna preporuka za knjigu sposobnog mladog učenjaka!

Psihologija religije jest i ostaje iskustvena znanost. Ona ne će niti može stvarati "dogme". No njezina služba za znanstveno i praktično bogoslovlje pokazala se sad ipak kao neophodno potrebna, usprkos svim zaprekama koje su se ovdje već stavljale. Bogoslovlje koje

---

* Wilhelm K e i l b a c h , Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1936. 8° 271 Seiten.

als unentbehrlich erwiesen. Die wahrhaft lebenspendende und die verlebendigte Theologie als "Weisheit des Lebens" bedürfen der seelischen Pflege, sonst stossen sie ins Leere. Damit soll gewiss keinem übermässigen Psychologismus das Wort geredet sein! Indes ist der Aufbau auf der gegenwärtigen Erfahrung und ihren religiösen Forderungen zweifellos vordringlicher als jede - noch so wichtige - Anknüpfung an religionsgeschichtliche und ethnologische Probleme. Die heutigen Tatsachen und Aufgaben brennen gerade dem Religionspsychologen auf dem Herzen. Er darf sich mitberufen fühlen, Wichtiges zu ihrer Lösung beizutragen.

Diesen Zweck soll das vorliegende Buch miterfüllen. Meiner Ueberzeugung nach ist es dazu trefflich imstande. Ich wünsche ihm einen gesegneten, fruchtbaren Erfolg.

Würzburg, den 14. September 1938

uistinu daje život i koje je oživljeno, kao "mudrost života", treba da se psihološki razjasni i duševno njeguje, inače udara u prazno. Time sigurno nisam htio ništa reći u prilog obijesnom psihologizmu! Međutim je bez sumnje potrebnije izgrađivanje na sadašnjem iskustvu i njegovim religioznim zahtjevima, nego bilo kakvo - pa na kako važno - nadovezivanje na religijsko-historijske i etnološke probleme. Psihologu religije baš je mnogo stalo do današnjih činjenica i zadaća. On smije da se osjeća uz druge pozvanim da pridonese važne priloge za njihovo rješenje.

Da se ispuni ova svrha, treba ova knjiga da pripomogne. Po mom uvjerenju ona je za to vrlo prikladna. Želim joj blagoslovljen, plodonosan uspjeh.

U Würzburgu, 14 rujna 1938

Professor Dr. Georg Wunderle

P r e d g o v o r p i s c a

Isključivo iz tehničkih i praktičnih razloga izdajem svoju "Psihologiju religije" u obliku skripata.

Poslije uvodnih riječi sveučilišnog profesora dra Georga W u n d e r l e a nemam što reći o značaju i svrsi ove knjige.

Jedino u pogledu literature, koju navodim na kraju pojedinih poglavlja, želio bih naglasiti, da ne dajem neku kompilaciju djela i članaka iz drugih knjiga, nego da sam sastavio popis vrijednijih publikacija na temelju vlastitog proučavanja po velikim knjižnicama u Münchenu, Berlinu, Beču, Zürichu i Rimu. Taj popis nije toliko namijenjen početniku, koji se uopće tek upućuje u osnovna pitanja psihologije religije, koliko onima, koji žele proučavati posebna pitanja s područja ove mlade znanosti, kao na pr. doktorandi.

U Zagrebu, 26. rujna 1931.

P i s a c

S A D R Ž A J

I. DIO 13

HISTORIJSKI RAZVITAK I METODE 13

P r v o p o g l a v l j e :

Što je moderna psihologija religije? 15

Pristup 15
Psihologija religije kao empirička znanost 16
Glavni prigovori protiv psihologije religije 19
Kako se dijeli psihologija religije? 20
Primitivno promatranje i spontano ispovijedanje 22
Zaključak 26
Literatura 27

D r u g o p o g l a v l j e :

Američka psihologija religije 29

Opća naučna situacija 29
Prvi počeci psihologije religije 30
Edwin D. Starbuck 30
William James 33
Nekoliko važnijih pisaca 43
Zaključak 44
Literatura 45

T r e ć e p o g l a v l j e :

Patologističko-pozitivistička psihologija religije 47

Patologističko-pozitivistička tendence 47
Théodule Ribot 48
Théodore Flournoy 48
Patološka metoda 52
Zaključak 53
Literatura 54

Č e t v r t o p o g l a v l j e :

Psihoanalitička psihologija religije 55

Psihoanaliza 55
Psihoanalitička terapija 57
Slabi temelji... zablude 58
Sigmund Freud: o religiji 59

Theodor Reik 67
Otto Rank i Hanns Sachs 69
Oskar Pfister 69
Zaključak 73
Literatura 73

P e t o p o g l a v l j e :
"Individualna" i "analitička" psihologija i religija . . . 76

Što je individualna psihologija? 76
Bog i religija u "individualnoj" psihologiji 79
Kritičke refleksije o stavu "individualne" psihologije prema religiji 83
Metodika "analitičke" psihologije 85
Literatura 87

Š e s t o p o g l a v l j e :
Genetička etnopsihologija kao empirička psihologija religije 89

Što je genetička etnopsihologija? 89
Etnopsihološka metoda 90
Religija u svijetlu etnopsihološke metode 92
Pravi početak religije 93
Rudolf Otto: sveto - numinozno 100
Zaključak 102
Literatura 103

S e d m o p o g l a v l j e :
Metodičko-empirička psihologija religije u Njemačkoj . . . 104

Nova naučna situacija 104
"Transcendentalna psihologija religije" 107
Opet etnopsihološka tendenca 111
Empirička metoda 113
Zaključak 119
Literatura 119

O s m o p o g l a v l j e :
Eksperimentalna psihologija religije 121

Novi putevi 121
Novi pojam eksperimenta 122
Samoopažanje i eksperiment 124
Samoopažanje u psihologiji religije 127
Girgensohnovi eksperimenti 128
Novije korektura 132
Zaključak 133
Literatura 133
P o g o v o r 135

II. DIO 139

RELIGIOZNO DOŽIVLJAVANJE 139

O normalnoj i abnormalnoj religioznosti 139

P r v o p o g l a v l j e :

Psihologija religioznog doživljavanja 141

"Religiozno doživljavanje" kao pojam 141
Je li religija samo čuvstvo? 143
O ulozi volje kod religioznog doživljavanja 148
Religiozne predodžbe i simboli 150
Nesvijesni život i religiozno doživljavanje 152
"Empirija" religioznog doživljavanja 154
Literatura 158

D r u g o p o g l a v l j e :

Psihologija vjere u Boga 159

Pojam Boga kod djece i mladeži 159
Kako dijete koncipira Boga? 160
Antropomorfne predodžbe i apstraktno shvaćanje Boga 161
Religiozna sumnja 163
Logički interes 164
Nekoliko kritičkih primjedaba 164
Gdje je početak religije? 166
Razlike u razvitku muške i ženske mladeži 168

Vjera u Boga 170
Metoda 170
Sudbina nekih osnovnih pojmova 171
"Nemirno srce" 173
"Intravertirani" i "ekstravertirani" tip 174
Razum i volja 175
Pojam Boga kod Tolstoja 176

Zaključak 177
Literatura 178

T r e ć e p o g l a v l j e :

Psihologija molitve 180

Fenomenologija klanjanja, molitve i pobožnosti 181
Tipovi molitve 184
Molitvene formule i slobodna molitva 191
Dispozicije za molitvu 194
Psihička bit molitve 195
Molitva i život 199
Napomena o razmatranju 200
Literatura 201

Četvrto poglavlje:

Psihologija grijeha, kajanja i obraćenja 203

Krivnja i grijeh 203
Kajanje 206
Obraćenje 208
Literatura 210

Peto poglavlje:

Religiozni psihopati i "ženska" pobožnost 211

Religiozni psihopati 211
Glavni tipovi religioznih psihopata 212
"Ženska" pobožnost 214
Literatura 219

Šesto poglavlje:

Psihologija stigmatizacije 221

Stigme i stigmatizirane osobe 221
Mogu li stigme nastati psihogeno? 224
"Ideoplastija" 227
Nadnaravnost stigmatizacije 230
Literatura 233

Sedmo poglavlje:

Psihologija mističnog doživljavanja 235

U čemu se sastoji mistični doživljaj? 236
"Transpsihologijsko iskustvo" 238
Magizam i okultizam 239
Literatura 242

III. DIO 245

PARAPSIHOLOGIJA I RELIGIJA 245

Okultizam i spiritizam u svijetlu novijih naučnih istraživanja 245

Literatura o okultizmu 247

Mjesto uvoda - jedan doživljaj 255

A. Okultizam kao nauka 258

I. Je li okultizam nauka? 258

1. Različna imena za istu stvar 258
2. Nekoliko povijesnih podataka o razvitku okultizma kao nauke 260

II. Okultne pojave uopće 261

III. Poluokultne pojave 265
1. Automatsko pisanje 265
2. Računanje Elberfeldskih konja 266

IV. Medij ili metagnom 268
1. Medij 268
2. Trans 270

V. Da li mediji varaju? 272

VI. Sjednice s medijima 276

B. Fenomenologija i empiriologija okultnih pojava 279

I. Parafizika 279
1. Telekineza 279
2. Teleplastika 281

II. Parapsihologija 285
1. Psihometrija 285
2. Telepatija 287
3. Vidovitost 290
4. Odnos između telepatije i vidovitosti . . 293
5. Deuteroskopija 295
6. Unakrsno dopisivanje 297
7. Dar jezika 298
8. Paramnezija ili promnezija 300
9. Što treba držati o parapsihičkim pojavama? 300

C. Metafizika okultnih pojava 303

I. Animizam ili spiritizam? 303
1. Teorija o tajanstvenim pojavama 303
2. "Spiritističko" tumačenje 304
3. Dokaz "istovjetnosti" 305

II. Teorije i hipoteze 311
1. Hipoteza o zrakama i valovima 311
2. Hipoteza o duševnoj energiji 314
3. Odgovori "duhova" 315

D. Okultizam i religija 317
1. Neopravdan apriorizam 317
2. Moderni oblik spiritizma 320
3. Javljanje duša pokojnih 324
4. Značenje telepatije za religiju 326

Pogovor 328
1. Tumačenje našeg slučaja 328
2. O potrebi i uvjetima novih istraživanja . 329

Dodatak: Nešto o okultizmu i spiritizmu u Hrvatskoj . . . 331

I. DIO

HISTORIJSKI RAZVITAK I METODE

PRVO POGLAVLJE

ŠTO JE MODERNA PSIHOLOGIJA RELIGIJE?

Pristup

Psihologija religije je danas vrlo aktuelna znanost. Skoro bismo mogli reći da je ona danas u modi.

Kako je do toga došlo?

"Historijske" metode prošlog stoljeća vodile su do znatnih rezultata na najrazličnijim naučnim područjima. Naročito je povijest religija proširila vidike religijske znanosti, pa se pod njenim utjecajem moderno protestantsko bogoslovlje takoreći izrodilo u h i s t o r i z a m . To znači da se bogoslovlje prvenstveno smatralo ispitivanjem religije u njenim historijskim činiocima, u njenoj historijskoj prošlosti. U jednu ruku je to vodilo do nekog relativističkog shvaćanja religije, jer nepregledna mnogovrsnost religija kao da opravdava vjerski relativizam. Svakako je historizam izgubio kontakt s religioznošću. Dok je iza historizma općenito slijedila reakcija u obliku takozvane životne filozofije, u protestantskom bogoslovlju zapažamo kako sve više prevladava jedna p s i h o l o š k a t e n d e n c a u svrhu naročitog opravdanja i produbljivanja bogoslovskih problema (M.Reischle, G.Runze, E.Troeltsch, A.Harnack, G.Wobbermin, Fr.Heiler, R.Otto i drugi). O pravim filozofskim i bogoslovskim razlozima ove psihološke tendence govorit ćemo poslije. Nešto kasnije zapažamo tu istu tendencu i u katoličkoj stručnoj literaturi, dakako u sasvim drugoj suvislosti (W.Schmidt, B.Bartmann, A.Rademacher i drugi). U tom se očituje svijest, da historijske pojave nisu zadnji odgovor na pitanje o religiji, već da se i one osnivaju na jednom dubljem sloju stvarnosti. Tek duševno proživljavanje stvara historijske oblike religije. Zato se posve naravno ukazala naučna potreba da se ispituje religija unutar samih granica duševnog proživljavanja, religija kao kompleksna subjektivna stvarnost, a to je r e l i g i o z n o s t .

U metodičkom se pogledu psihološko ispitivanje religioznosti najzgodnije nadovezuje na povijesno istraživanje religija. Iako se ni povijest religija ne može odreći svakog psihološkog promatranja religioznih pojava (najmanje to može p o r e d b e n a p o v i j e s t religija), ona ipak u prvom redu uočuje izvanjske oblike religije, te time tek omogućuje prodiranje u nutarnjost religioznosti, zapravo u ono svetište duše, gdje proživljavamo religiju na jedinstven način, to jest sasvim drukčije nego što proživljavamo takozvane profane duševne vrednote. Takvim se postupkom ujedno najbolje izbjegava opasnost apriorističkog konstruiranja religiozno-

sti, jer se polazi od stvarnih činjenica. Osim toga ne treba zaboraviti s uma da nam baš povijest religija stavlja na raspolaganje nepregledni niz nepobitnih činjeničnih podataka. Po njima se s pravom možemo i moramo orijentirati.

Religiozno je doživljavanje dio višeg duhovnog života, gdje je svaka pojedina doživljajna nijansa od naročitog značenja. Najplemenitiji duševni čini proživljavaju se u religiji na najintenzivniji i najčišći način. Prema tome je predmet psihologije religije vrlo zanimljiv, što nostalgom potvrđuju velike simpatije kojima se u javnosti primaju spisi psihološko-religioznog značaja. Štoviše, zadnjih je decenija nastao naročiti literarni tip s religioznim sadržajem sa stanovišta psihološkog razumijevanja i tumačenja.

Mnogi se, nažalost, zaustavljaju kod čisto psihološkog opisivanja religioznih doživljaja i kod čisto psihološkog raščlanjavanja religioznih vrednota, ne pitajući dalje za njihovu metafizičku fundiranost. Neki se čak približuju pravom psihologizmu, isključivom tumačenju religije po psihološkim metodama i teorijama, bez obzira na to da li sama narav predmeta uopće dopušta takvo tumačenje kao zadnji odgovor i zadnje rješenje. Ne bismo nikad smjeli zaboraviti, da ono što je svijesno ne mora biti i istinito.

Psihologija religije kao empirička znanost

Ne ulazeći ovdje u prijepor oko pojma religijske znanosti,[1] spominjem da shvaćam r e l i g i j s k u z n a n o s t kao nauku, koja se bavi ispitivanjem religije uopće, to jest naučno-teoretskim istraživanjem i tumačenjem svih religioznih pojava. Kao takva bitno se razlikuje od bogoslovlja, koje se isključivo bavi religioznim pojavama i religioznim sadržajem jedne određene vjere, koju obično smatra jedinom pravom i ujedno objavljenom religijom. Religijska znanost ima razmjerno kratku prošlost kao metodički izgrađena nauka. Potsjećam samo na slijedeće činjenice. Svojom destruktivnom filozofsko-bogoslovskom kritikom reformacija je religiju u principu izvrgnula sudbini "autonomne" znanosti. Posljedice toga dobro se vide u filozofiji prosvjetiteljstva, naročito u "naravnoj religiji" racionalističkog deizma, za koju kaže A. Sabatier da uopće nije nikakva religija, već samo prazna apstrakcija.[2] Religijska je znanost ipak tek polovicom 19 stoljeća procvala, kad je naročito poredbeno istraživanje jezika omogućilo točnije upoznavanje i razumijevanje mnogih poganskih kultura i religija, o kojima osobito misionari i danas neprestano stižu nove podatke.

---

1 Vidi i tome: J. W a c h , Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. Leipzig 1924.

2 "Je comprends maintenant pourquoi la "religion naturelle" n'est pas une religion . . . Au fond, cette prétendue religion n'est que de la philosophie. Elle naquit aux époques de rationalisme, de travail critique, de raison impersonnelle et n'a jamais été qu'une abstraction." A. S a b a t i e r , Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire. Paris (bez godine), str. 26.

Religijsku znanost dijelimo u više disciplina prema različnom stanovištu, s kojeg se promatraju religiozne pojave.

P o v i j e s t r e l i g i j a istražuje sadržaj, podrijetlo i razvitak pojedinih konkretnih religija. Ona se, dakle, bavi religijom u objektivnom smislu, i to ukoliko se religija manifestira u različnim konkretnim historijskim oblicima. Takvo istraživanje po svojoj naravi vodi često do dosta točnog utvrđivanja vremenskih i mjesnih odnosa između pojedinih religija. To opet vodi do boljeg razumijevanja svega onoga čime se pojedine religije naročito odlikuju. - Na toj je osnovi nastala takozvana p o r e đ b e n a p o v i j e s t r e l i g i j a . Ona ne će samo tipološki grupirati religiozne pojave i činjenice, nego pozitivno ide za tim da utvrdi njihove međusobne u z r o č n e odnose. - U naše se dane sve više govori i o s o c i o l o g i j i r e l i g i j e , koja sa socijalnog stanovišta promatra religiozne činjenice. Ona radi općenito o odnosu religije prema građansko-svjetovnom društvu, a ide za tim da pronađe one socijalne oblike, kojima se religija može služiti da što uspješnije postigne svoju svrhu. - P s i h o l o g i j a r e l i g i j e ispituje religiju kao nutarnje duševne procese (religioznost), dakle religiju u subjektivnom smislu. - Konačno se f i l o z o f i j a r e l i g i j e kao normativna znanost bavi metafizičkim opravdanjem religije bilo u subjektivnom bilo u objektivnom smislu.

P s i h o l o g i j a r e l i g i j e može se definirati kao znanost, koja i s t r a ž u j e n a š e s u b j e k t i v n o r e l i g i o z n o p r o ž i v l j a v a n j e i l i n a š u r e l i g i o z n o s t (obiectum materiale) i s k l j u č i v o k a o i s k u s t v e n e č i n j e n i c e (obiectum formale). Ona se ne bavi teorijama ili spekulativnim refleksijama o religiji, nego kao empirička znanost jedino nastoji utvrditi i opisati naše stvarno religiozno iskustvo u najrazličnijim njegovim konkretnim oblicima. Religiozno je proživljavanje vrlo komplicirano, a spada u najskriveniju sferu duševnog života. One je po cijeloj svojoj naravi tako nježno i tako tajanstveno, da je skoro nemoguće dosegnuti njegovu izvornost. Pravi je religiozni život uronjen u struju nepregledno nijansiranih čuvstava, koja dolaze i prolaze, a koja se u jednu ruku protive svakoj svijesnoj kontroli. To su jedinstveni doživljaji, koji se ne vraćaju šablonski u svom prvotnom čaru, doživljaji koji i nama samima, koji smo ih možda u različnim dimenzijama lično iskusili, ostaju ponajviše nepristupačni, neshvatljivi, sagonetni.[3]

R e l i g i o z n o s t je uglavnom skup onih duševnih čina, kojima čovjek na jedinstven način proživljava svijest svoje ovisnosti o nekom natčovječanskom i nadzemaljskom "božanstvu", to jest svijest svoje ovisnosti o nekoj naročitoj višoj osobnoj moći. U tom se proživljavanju očituje odnos podređenosti čovjeka prema "božanstvu". Religioznost je uvijek d e d i k a t i v a n stav; nije priznanje ovisnosti i podređenosti u običnom smislu riječi, već je naročito p o k l o n s t v e n o priznanje.

---

3 Ovo nekoliko rečenica kao i kasniji izvedi o glavnim prigovorima protiv psihologije religije uzeti su uz male promjene iz mog predavanja: Moderna psihologija religije. (Život. 18, 1937., str.218-232.)

U psihologiji religije istražuju se religiozne pojave samo kao naročiti psihički (duševni) procesi ili kao doživljaji naše svijesti. Na osnovi činjeničnog promatranja ima se ustanoviti, da li su to čini razuma, volje ili čuvstva. Možda je religioznost jedinstven čin, kod kojeg su angažirani i razum i volja i čuvstvo. U tom će se slučaju morati dalje ustanoviti, koji su elementi bitni i koji nisu. Od velike je također važnosti da se iz psihologije religije isključe filozofska i bogoslovsko-dogmatska pitanja: na pr. neumrlost duše, Krist, Trojstvo, itd. Ova pitanja mogu doduše dobiti izvjesno psihološko značenje, ali ipak tek onda, kad su već filozofski odnosno dogmatski opravdana. Zato ni ne spadaju direktno u psihologiju religije različni oblici "objektivne" religije, to jest historijske religije kao takve, već se u njoj u prvom redu ispituje subjektivno, individualno religiozno iskustvo. Ali budući da se subjektivnim religioznim doživljavanjem u nekom smislu stvaraju izvjesni obredi i tradicije kao objektivne norme (čime nije rečeno da te norme ne mogu biti pozitivno propisane!), to se također mogu ispitati oni subjektivni motivi, koji vode do takvih objektivnih oblika. Obratno se može i religiozni život pojedinca promatrati i ispitati obzirom na njegovu ovisnost o utjecaju objektivnih tradicija.

M. P e n i d o razlikuje empirički, filozofski i bogoslovski tip psihologije religije, i to ne kao da se svi dosadašnji radovi na području psihološkog istraživanja religioznosti mogu jednostavno uvrstiti u jednu od ovih kategorija, nego u tom smislu što se po njemu religiozni čin može psihološki ispitati sa stanovišta iskustva, filozofije i bogoslovlja. E m p i r i č k i se tip osniva na samom iskustvu, a može se shvatiti u dvostrukom smislu. Prvo, da nastojimo jednostavno opisati religiozne pojave bez ikakvog obzira na religioznu svijest subjekta, to jest pazeći samo na izvanjsko reagiranje subjekta u različnim "religioznim" situacijama; to je "behavioristički" pravac. Drugo, da se direktno bavimo psihičkim sadržajem religiozne svijesti; to je introspektivni pravac. F i l o z o f s k i je tip psihologije religije zapravo dio filozofije religije, jer se bavi ontološkim raščlanjavanjem religioznih čina. B o g o s l o v s k i tip psihologije religije promatra religiozne čine pod vidom objave odnosno pod vidom njihove nadnaravnosti, tako da je to formalno teologija, a samo materijalno psihologija. - Penido pobliže ispituje introspektivni pravac empiričkog tipa psihologije religije. Odgovarajući na Schelerove fenomenološke prigovore protiv empiričkog istraživanja religioznosti brani mogućnost psihologije religije, ali odmah naglašuje i njenu "radikalnu nedostatnost". Ispravno primjećuje da ona kao takva ne odlučuje o samoj specifičnosti religioznih čina, već samo klasificira i opisuje one svijesne čine, za koje subjekt sigurno drži da su religiozni. Pozivajući se na Maritainov pojam znanosti smatra da je psihologija religije nužno ovisna o filozofskim i bogoslovskim orijentacijama, a da ipak ne gubi svoju metodičku autonomiju. U tom je samo toliko istine, da čisto psihološko promatranje ne vodi do zadnjeg odgovora o biti pojedinih pojava koje istražuje. To ona uostalom ni ne će![4]

---

4 M. T.-L. P e n i d o , La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations. Paris 1935, str. 1 - 40. Vidi moju opširnu recenziju: Bogoslovska Smotra. 25, 1937, str. 439-441.

Glavni prigovori protiv psihologije religije

Ima više ozbiljnih prigovora protiv psihologije religije. Reći će se prije svega da konkretni religiozni život nije čisto naravno duševno zbivanje, nego da je sasvim prožet nadnaravnom Božjom milošću, koja ima svoju naročitu nadnaravnu dinamiku i svoje osobite nadnaravne zakone, pa da se svaki pravi religiozni doživljaj uslijed toga direktno protivi psihološke-naučnom promatranju. Reći će se osim toga da je pravi religiozni život i po svom naravnom psihičkom aspektu nepristupačan ne samo tuđem nego i vlastitom opažanju, a da se samo nastrani, egzotični, histerični doživljaji mogu znanstveno ispitati.

Radi se, dakle, uglavnom o dvostrukoj načelnoj poteškoći. P r v a je poteškoća u tome što stvarno živimo u nadnaravnom redu, i to ili pozitivnim ili negativnim religioznim životom. To je, kažu bogoslovi, zajamčeno Božjom objavom. Čisti je naravni red prema tome samo suha apstrakcija, a kao takav ne može biti predmet konkretnog činjeničnog promatranja.[5] D r u g a se poteškoća sastoji u tome što religioznost i po svojoj naravnoj komponenti tobože gubi svoj tajanstveni čar i specifički značaj, kad je svijesno promatramo i naučno ispitujemo. Primjena znanstvenog aparata na religioznost značila bi po tom mišljenju njezinu profanaciju, tako da bi se naučno ispitivanje religioznosti zapravo izrodilo u krivotvorenje činjenica.

---

[5] To možda čudno zvuči, ali je sadržajno ispravno. Neku je nejasnoću u tom pitanju skrivila netočna terminologija, po kojoj se ne-kršćanske religije smatraju "naravnim" religijama. Strogo uzevši treba reći da je n a r a v n a religija ona, koja odgovara čovjeku u stanju čiste naravi. Ali taj red stvarno ne postoji nigdje, ni tamo gdje ljudi bez ikakve svoje lične krivnje ne znaju za objavu. Svagdje postoji "natura l a p s a". I zbog ovog bitnog defekta u čovjeku ne može se u pravom smislu riječi govoriti o naravnoj religiji. A na poteškoću, koja preostaje obzirom na religiozni život onih koji ne znaju za kršćansku objavu, ima solidnih odgovora. Na primjer: "Wo immer also ein Mensch die Stimme hört, die ihn zum Guten ruft, und sich dem Ruf erschliesst in ganzer Bereitschaft, ist es ein Zeichen, dass ihn das Licht erleuchtet, das von Gott ist, d a s s i h n d i e G n a d e f ü h r t. Gottes Gnadenwille ist überall da; d e r K o n t a k t i s t h e r g e s t e l l t, w o M e n s c h e n s i c h d e m H e i l i g e n a u f t u n i m G e w i s s e n." Ili na drugom mjestu: "Die sichtbare Ordnung ist für die Gnadenwirkung da - aber d i e G n a d e i s t n i c h t b e s c h r ä n k t a u f d i e s i c h t b a r e O r g a n i s a t i o n u n d S a t z u n g." O. K a r r e r, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum.[2] Freiburg i.Br. 1934, str. 229-230 i 232. Mjesta u tekstu ističem ja.

Svakako treba uvijek imati pred očima granice i pogibli psihološkog istraživanja. One su bitno uslovljene svojstvima predmeta koji se istražuje. Zato i u našem slučaju valja priznati da pravi religiozni život spada u nadnaravnu sferu, u sferu milosti, a da djelovanje milosti konačno ovisi o samoj Božjoj slobodi. Mi doduše ne možemo razumom svojim dokučiti Božju slobodu, ali usprkos ovoj načelnoj konstataciji znamo da je na pr. sv. Augustin u svojim klasičnim I s p o v i j e s t i m a opisao slučajeve "genijalnog psihološkog opažanja" i da se oni još i danas mogu takmičiti s rezultatima najegzaktnijih istraživanja.[6] Genijalno opisivanje tih slučajeva nikako ne daje povoda da sumnjamo u njihovu nadnaravnost, već obratno, ono nam služi kao dokaz da se prava religioznost barem u izvjesnim granicama može "egzaktno" promatrati.

I prigovor, da se samo nastrani i histerički religiozni doživljaji mogu znanstveno ispitati, ne stoji. Toliko je doduše sigurno, da se pravi i punovrijedni religiozni život ne može naučno promatrati za vrijeme aktualnog doživljavanja. Ali je, obratno, i to izvan svake sumnje, da često neposredno iza samog proživljavanja možemo u retrospektivnom promatranju izvjesne činioce točno utvrditi. Na mogućnosti takvog retrospektivnog promatranja religioznosti osnivaju se klasične ispovijesti sv.Augustina, sv. Terezije od Isusa (iz Avile) i mnogih drugih svetaca. Za njih se sigurno ne može reći da su egzotički ili histerički proživljavali svoju religiju.[7]

U principu, dakle, treba reći da m o ž e m o opisati različna religiozna činjenična stanja, pokazati psihičku strukturu izvjesnih religioznih procesa i pokazati zakonitost koja je njima svojstvena. To drugim riječima znači da je psihologija religije m o g u ć a .

Ipak valja priznati da uistinu postoji p o g i b e l j p s i h o l o g i z i r a n j a , to jest pogibelj da se sva religioznost svede na imanentno duševno zbivanje i da se niječe upravljenost toga zbivanja na neku vansubjektivnu, "višu" stvarnost. Međutim, savjestan rad po strogo naučnim načelima i u granicama objektivno opravdanih naučnih zakona savladat će i tu poteškoću. Kad god je psihologija podlegla ovoj opasnosti, krivnja nije bila na psihologiji kao takvoj, nego na psiholozima, koji su svoje relativističke filozofske predrasude unijeli u psihologiju i time unakazili svoje metode. U principu je moguće iskustveno-psihološki ispitati religiozne doživljaje i genetički protumačiti duševne procese religioznog doživljavanja. Praktična izvedba tog programa dakako da ovisi o stručnoj spremi i o naučnom patosu pojedinog psihologa.

Kako se dijeli psihologija religije?

Analogno prema psihologiji uopće možemo i psihologiju religije dijeliti na različna pojedinačna područja. H. P i n a r d d e l a B o u l l a y e je dijeli na ove tri podređene discipline: na genetičku, patološku i normalnu psihologiju religije. Prva može najviše poslužiti za tumačenje

---

6 Werner G r u e h n , Religionspsychologie. Breslau 1926, str.13.

7 Poredi među ostalim: Ispovijesti sv.Augustina. Preveo i uvod napisao A. Ž i v k o v i ć . Zagreb 1930. Zatim: Djela sv.Terezije od Isusa. Svezak I: Knjiga o životu. Preveo Fr. B i n i č k i . Zagreb 1933.

manje razvijenih religioznih tipova, druga za tumačenje nastranih i histeričnih religioznih pojava, a treća za tumačenje obične odnosno normalne religioznosti.[8] Nešto drukčije W. G r u e h n . Od on početka najviše govori o n o r m a l n o j psihologiji religije, koja se bavi empirijskim istraživanjem religioznih doživljaja normalnog, to jest običnog i duševno zdravog čovjeka. U njoj se istražuju samo opći oblici religioznosti, a ne uzimaju se direktno u obzir pitanja religioznog razvitka, individualne raznolikosti, patološke nastranosti i mnogovrsne socijalne uvjetovanosti. - G e n e t i č k a psihologija religije istražuje različna pitanja religioznog razvitka. Na primjer: Kako nastaju religiozni čini? Kako nastaje religiozna svijest? Koje su razvojne linije u religioznosti pojedinca? Kakva je razlika između pobožnosti djeteta i pobožnosti odraslog čovjeka, između pobožnosti običnog čovjeka (prosječnog vjernika) i religioznog junaka (sveca)? Koji putevi vode u bezvjerje? - D i f e r e n c i j a l n a psihologija religije nastoji uočiti individualnu raznolikost religioznih oblika, pa da na osnovi toga razlikuje različite religiozne tipove. - P a t o p s i h o l o g i j a religije bavi se različnim počecima, uzrocima i oblicima religiozne nastranosti. Rijetko je duša potpuno uravnotežena. Tko se malo razumije u probleme moderne psihijatrije i psihoterapije, taj će znati od kolike je važnosti točno poznavanje religiozno-duševnih abnormalnosti. Spominjem samo pitanja duševne depresije, melankolije, nervoze, histerije, da ne govorim o drugim oboljenjima. U takvim i sličnim psihičkim stanjima prava religioznost ne iščezava potpuno, nego se samo razvija u naročitom, katkad teško shvatljivom pravcu.- S o c i j a l n a psihologija religije promatra čovjeka u njegovim religiozno-društvenim odnosima. Ma da je religioznost zapravo lični odnos između pojedinca i "božanstva", pojedinac ipak živi u neprestanom dodiru sa svojom okolinom, u mnogom pogledu pod svijesnim ili nesvijesnim utjecajem te svoje okoline. Utoliko je i njegova religioznost sociološki ili društveno uvjetovana. Štoviše, između pojedinca i društva postoji i u religioznom pogledu naročiti uzajamni odnos. - Konačno se može još govoriti o p r i m j e n j e n o j psihologiji religije, ukoliko se rezultati psihologije religije primjenjuju na praktične probleme, na pr. na pitanja religioznog odgoja, religiozne nastave, askeze i slično.[9]

---

[8] H. P i n a r d d e l a B o u l l a y e , L'Étude comparée des religions. II: Ses méthodes.[4] Paris 1929, str. 307 (§ 487).

[9] Werner G r u e h n , Religionspsychologie. Str. 41-150. Kao primjer primijenjene psihologije religije poredi na pr. A. T r s t e n j a k, Pastoralna psihologija. Ljubljana 1946. Pisac u nekim pitanjima pretjeruje, kao na pr. u opisivanju religiozne sumnje i u procjenjivanju njene vrijednosti. Kritika mu je često preoštra, a savjeti su mu tu i tamo dosta smjeli i previše apodiktični. Bibliografski podaci na str. 7 nisu ispravni: navodi se "Archiv für Religionswissenschaft und Seelenführung", koji da je osnovan od K. Girgensohna. To ne stoji. Arhiv o kojem je govor, ne zove se "Archiv für Religionswissenschaft und Seelenführung", nego "Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung". Taj arhiv nije osnovan od Girgensohna, nego ga je počeo izdavati protestantski teolog W. S t ä h l i n , i to 1914. Arhiv je prvo izlazio pod naslovom "Archiv für Religionspsychologie", a tek 1929, kad je izdan četvrti svezak, proširen je i promijenjen njegov naslov u "Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung", da bi došao do izražaja praktični aspekt psihologije religije. Taj četvrti svezak izdan je od Wernera Gruehna, Girgensohnovog učenika; Girgensohn je umro 1925. - Ne ulazeći ovdje u daljnju kritiku djela napominjem, da bi se ovo djelo dalo temeljnom preradbom dotjerati. Onda bi ono značilo velik dobitak za stručnu literaturu.

Ova se razdioba ne smije naprosto izjednačiti s pitanjem metodike. Istina, skoro svako pojedino područje navedene problematike iziskuje naročiti metodički postupak. Ipak je moguće, pa i potrebno, da se metode na bilo kojem spomenutom području međusobno dopunjuju.

Primitivno promatranje i spontano ispovijedanje

Kao metodičko-empirička znanost psihologija religije ima vrlo kratku prošlost. Nastala je koncem prošlog i početkom ovog stoljeća. Zato se često govori o psihologiji religije kao novoj ili modernoj znanosti. Istina, primjenjivanje novih metoda po uzoru prirodoznanstvenog istraživanja vodilo je, općenito govoreći, do dosta egzaktnih rezultata. Ali se pri tom ujedno pokazalo, da baš religiozno doživljavanje sačinjava najtajanstveniju sferu duševnog života, gdje egzaktne metode često zataje. U toj se činjenici donekle očituje ogromna razlika između izvornog duševnog zbivanja i običnih fizičkih ili kemičkih procesa. Ta je razlika danas i naučno i metafizički zajamčena. O njoj treba voditi računa. Iz toga među ostalim slijedi, da je pojam egzaktnosti nužno a n a l o g a n , to jest da ima drugo značenje na području prirodnih znanosti i drugo značenje na području psiholoških znanosti. Štoviše, kako G. Wunderle primjećuje, osobitost duševnog zbivanja opravdava mogućnost, da u nekim slučajevima upoznajemo prave psihičke čine mnogo bolje i mnogo pouzdanije putem p r i m i t i v n o g promatranja ili s p o n t a n o g ispovijedanja, nego putem "egzaktnih" metoda.[10] I zaista, u spisima i ispovijestima onih koji su intenzivno proživljavali svoju religiju, naročito u ispovijestima svetaca, naći ćemo puno gradiva psihološko-religioznog sadržaja. To je gradivo i u naučnom pogledu od velike vrijednosti. Treba doduše priznati da se u tim spisima ne opisuje religioznost s naučnom tendencom ili u naučnu svrhu. Gdje god u djelima odnosno ispovijestima svetaca nailazimo na opisivanje vlastitog religioznog iskustva, uvijek prevladava praktična ili asketska tendenca.

U propisima i molitvama starih poganskih religija često nailazimo na formule, koje su u psihološkom pogledu od velike važnosti. Puno takvih formula ima i u Svetom Pismu, naročito u Psalmima, u knjigama proroka i Mudrosti, u knjizi Joba i u Pjesmi nad pjesmama, pa konačno rijetkom originalnošću i u poslanicama sv.Pavla. Tu se ne samo propisuju zakoni i obredi, već se više nego drugdje plastično opisuju konkretne borbe onih koji uz najveće teškoće pristaju uz Boga i koji pod svaku cijenu teže za punovrijednom, čistom religioznošću. Slično se nenadmašivo psihološko blago nalazi i u posljednjim molitvama onih koji su svojim životom stradali za vjeru, u djelima mučenika.[11]

Među svecima se najviše ističe s v . A u g u s t i n kao genijalan promatrač svoje religiozne borbe i izvrstan poznavalac svojih duševnih doživljaja uopće. Još se više treba diviti njegovu načinu izražavanja, koji vrvi zornim slikama i igrama riječi, a kojim se upravo majstorski formuliraju najtajanstveniji doživljaji. U Augustinovim I s p o v i j e s t i-

---

10 G. W u n d e r l e , Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922, str.5.

11 Vidi na pr. A.E h r h a r d , Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und ihre Leistungen. München 1932.

m a ne smijemo doduše tražiti apsolutnu historijsku točnost. Dokazano je, štoviše, da se neki podaci u njima ne slažu potpuno s onim što znamo o Augustinovu životu na osnovi njegovih ostalih djela. Međutim, to s psihološkog stanovišta nije nikakav naročiti prigovor, jer je sve razumljivo, pošto su I s p o v i j e s t i zapravo plod jednog retrospektivnog promatranja, i to otprilike 12-13 godina iza samog stvarnog doživljavanja. Nema sumnje da je sv. Augustin prikazao svoju religioznu prošlost onako kako mu je ostala u pamćenju. Živo sjećanje na tu svoju prošlost, mnogovrsnost svojih religioznih odnosa prema ljudima, cijeli svoj religiozno-duhovni razvitak pod skrivenim vodstvom i djelovanjem Božjim, sve to proživljava Augustin u nesebičnoj i čistoj molitvi, u svetom dijalogu s Bogom. U proživljavanju tog svog općenja s Bogom Augustin stvara novi stilski oblik,[12] a njegova jezička formuliranja pokazuju rijetku sposobnost i vještinu psihološkog samopromatranja.[13]

Kao primjer neka služe dva mjesta iz osme i desete knjige I s p o v i j e s t i , gdje sv. Augustin opisuje duševnu borbu uoči svog obraćenja i vrhunac svoje spoznaje Boga.

U dubini duše moje, Ti si me, Gospode, podžigao. U svom strogom milosrđu pleo si mi bič od straha i srama, da opet ne bih odustao i da se ono, što je još slabo i maleno preostalo, ne bi prekinulo, nego da ponovno ojača i da me još jače stegne. Ja govorah sam sebi u srcu: evo neka bude sada, neka bude odmah! Riječima sam već bio gotov, da počnem odluku. Već sam je skoro izvršio i - nisam izvršio. Ipak nisam ni zapadao u prvašnje stanje, nego stajah posve blizu. Odahnuo sam . . . Pokušah iznova. Bijah nešto manje udaljen od cilja, zatim još malo manje. Već sam ga gotovo dostigao i dohvatio! Ali ja još ne bijah ondje. Niti ga dostigoh, niti ga dohvatih, ne znajući se odlučiti da umrem smrti, a živim životu. Većma je na me djelovalo zlo ukorijenjeno, nego bolje nenaviklo. Sàm onaj čas, u koji sam imao postati novi čovjek, ulijevao mi je tim veći strah, čim se više približavao. Ali me nije natrag bacao, niti me je od puta odvraćao, nego me držao neodlučnim. (Knjiga VIII, glava 11.)

Otkako sam Te upoznao, Ti si stalno u mojem pamćenju. Tamo Te nalazim, kadgod se sjećam Tebe i radujem u Tebi. To je moje sveto uživanje, što si mi ga darovao, kad si se u milosrđu svome obazreo na moju sirotinju. - Nego gdje si Ti to u mojem pamćenju, Gospode, gdje Ti stojiš u njemu? Kakvu si to sebi izbicu sagradio? Kakvo svetište podigao? Ti si mojem pamćenju udijelio tu čast, da u njemu ostaješ, to je što istražujem. - Prešao sam iznad onoga dijela njegovoga, što ga imaju i životinje, kad sam o Tebi razmišljao, jer Te ondje nisam našao među slikama tjelesnih stvari. Dopro sam do onoga njegovoga dijela, u kojem sam pohranio osjećaje svoga duha. Ali Te ne nađoh ni tamo. Uronio sam u samo sjedište svoga duha, koje on ima u mojem pamćenju - jer se duh i sebe sjeća - ali Te ni tamo ne bijaše. Kako Ti nisi tjelesna predodžba, niti neki osjećaj živoga bića, kao što ga imamo na pr. kad se

---

12 G. M i s c h , Geschichte der Autobiographie. I. Leipzig und Berlin 1907, str. 416.

13 P. S c h ä f e r , Das Schuldbewusstsein in den Confessiones des heiligen Augustinus. Eine religionspsychologische Studie. Würzburg 1930, str. 1 - 26 i 92-116.

veselimo, žalostimo, težimo, bojimo, sjećamo, zaboravljamo i tomu slično, tako Ti isto nisi ni sam duh moj, jer si Ti Gospodar duha. Usto je sve ovo podvrženo mijeni, a Ti ostaješ nepromjenljiv u vijeke. I Ti si se udostojao prebivati u mom pamćenju, otkako sam Te upoznao! Pa što tražim na kojemu njegovom mjestu prebivaš, kao da tamo ima nekakvih mjesta? Sigurno je, da si u njemu, jer Te se sjećam, otkako sam za Te saznao. I u njemu Te nalazim, kad se Tebe spomenem. - Gdje sam Te dakle našao, da sam Te upoznao? Nisi bogme bio u mojoj svijesti prije nego što sam Te upoznao. Gdje sam Te dakle našao, da sam Te upoznao, ako ne u Tebi, iznad mene? Nema tu mjesta između nas. . . . Mi se od Tebe odalečujemo i k Tebi približujemo, ali mjesta između nas nema. Ti si, istino, svagdje blizu onima, koji Te za savjet pitaju. Svima zajedno odgovaraš, koji Te pitaju za različne stvari. Ti jasno odgovaraš, ali Te svi jasno ne čuju. Svi Te pitaju štogod hoće, ali ne čuju uvijek što oni hoće. Najbolji je službenik Tvoj onaj, koji ne gleda toliko na to, da od Tebe čuje, što bi sam želio, nego radije da uskladi svoju volju s onim, što je čuo od Tebe. - Kasno sam Te uzljubio, o ljepoto tako stara i toliko nova, kasno sam te zavolio! A gle: Ti bijaše u mojoj nutrini, ali ja izvan sebe! Tamo sam Te tražio. Na ta lijepa bića, koja si stvorio, ružno sam nasrnuo. Ti si bio sa mnom, ali ja ne bijah s Tobom. Mene su od Tebe držale daleko takve stvari, kojih uopće ne bi bilo, kad ne bi bile u Tebi. Vikao si za mnom i zvao me - probio si moju gluhoću! Zabljesnuo si i zasvijetlio - raspršio si sljepoću moju! Prosuo si miris slatki, - ja ga upih i za Tobom čeznem . . . Okusio sam, pa gladujem i žeđam. Taknuo si me i ja gorim za mirom Tvojim . . . (Knjiga X, glava 24-27.)[14]

Razmjerno točno promatranje vlastitog i tuđeg religioznog života nalazimo u spisima s v . B e r n a r d a . Njegovo je religiozno doživljavanje vrlo bogato. Sam je doduše znao reći da nema naročitog religioznog iskustva, osobito da nema dovoljno iskustva u pitanjima ekstaze i drugih vanrednih pojava. Ali to su očita retorička pretjerivanja, koja su utoliko razumljiva i opravdana što sv. Bernard iz asketskih razloga želi što manje govoriti o svom vlastitom religioznom životu, jer prezire izvanjsku slavu. Osim toga se boji opasnosti profanacije, jer bi lako moglo prestati djelovanje milosti u duši. Jedino iz uvjerenja, da je dužan podučavati svoju braću, svladava svaki strah te govori u tako ganutljivom i potresnom tonu, kako može govoriti samo onaj koji je u velikoj mjeri iskusio sve ono što drugima predočuje. Jedanput, štoviše, izričito kaže da u poduci počinje od svog vlastitog obraćenja, a stoji na stanovištu da mora drugima saopćiti ono čime im može pomoći. Ovakav načelan stav sa sviješću potpune odgovornosti pretpostavlja točno i savjesno promatranje vlastitog religioznog života. Bernardovi su doživljaji tako čuvstveno naglašeni, da se sigurno mora raditi o intenzivnom proživljavanju. A čini se da su se ti doživljaji češće vraćali, pa da je i njihovo opisivanje dosta pouzdano. Izričito se sv. Bernard poziva i na promatranje t u đ e religioznosti. Kao opat samostana morao je točno ispitati zvanje novaka i biti im otac u duhovnom životu. Njegovo je iskustvo na tom području dobro poznato. A mogao je točno promatrati

---

14 Uglavnom prema navedenom prijevodu A. Ž i v k o v i ć a , str. 202 i 272-274.

zato, što je sam imao intenzivan religiozni život. - U Bernardovim se spisima na široko opisuje religiozno obraćenje, kojim zapravo počinje religiozno doživljavanje i religiozni razvitak, zatim religiozna suhoća, u kojoj je čovjek sasvim pasivan i neraspoložen, pa se pod različnim vidom prema biblijskim slikama prikazuje sjedinjenje duše s Bogom. Pri tome se dosta točno razlikuju emocionalni i intelektualni činioci kao i naravni i nadnaravni principi doživljavanja.[15]

Kao daljni primjer dosta točnog psihološkog promatranja vlastitog religioznog života navodim neka mjesta iz djela s v . T e r e z i j e o d I s u s a . Raspravljajući o takozvanom četvrtom stupnju molitve piše među ostalim ovo:

"Dok duša traži Boga, osjeća, da u prevelikoj i prijatnoj nasladi slabi i nekako se onesvješćuje. Stane joj dah i iščeznu sve tjelesne sile, pa ne može ni rukama micati van s velikom mukom. Oči se zatvore, sve ako i ne će da ih sklopi. Ako li ih drži otvorene, ne vidi gotovo ništa. Ako čita, ne može pravo pogoditi ni izgovoriti slova, pa ih gotovo ne može dobro ni poznati. Vidi, da je pred njom slovo. No razum joj ne pomaže, pa ga ne zna čitati, ako bi i htjela. Čuje, ali ne razumije, što čuje. I tako joj sjetila ne koriste, van joj smetaju, da ne može do kraja ostati u svome užitku, i tako joj više škode. Govoriti ne može, jer ne može pravo složiti riječi niti ima snage, da je uzmogne izgovoriti, sve ako je pogodi složiti. Izgubi se naime sva vanjska snaga, a pomnože se sile duševne, da duša uzmogne bolje uživati svoju slavu. I vanjska je naslada, što se ćuti, velika i posve očevidna. - Ova molitva ne udi, pa bila i ne znam koliko duga. Meni barem nije nikad naudila i ne sjećam se, kada god mi je Gospodin iskazao tu milost, pa bila kako mu drago bolesna, da sam osjetila ikakvu nevoljkost, van mi je vazda bilo mnogo bolje. No kakvo zlo može uzrokovati tako veliko dobro? Vanjski su učinci tako očevidni, te se ne može ni posumnjati, da je bio veliki povod; jer je oduzeo sile s tako velikom nasladom, da ih ostavi još jače . . . - Duša ostaje iza ove molitve i sjedinjena prepuna nježnosti, tako te bi se htjela rasplinuti, ne od muke, već od slatkih suza. Vidi, da je okupana u njima, a da i ne ćuti niti zna, kada i kako ih je isplakala. No veliko joj je veselje, kad vidi, kako je žestina ognja ublažena vodom, koja uzrokuje, da žarče gori. Čini se, da je ovo arapski govor; no događa se tako. Ja sam nekoliko puta bila tako izvan sebe, te nisam znala, je li samo san ona slava, što sam je osjećala, ili me je zbilja zapala. No videći, da sam puna one vode, koja je tako žestoko i žurno kapala, te se činilo, da je izlijeva onaj nebeski oblak, vidjeh, da ovo nije bio san. Bilo je to na početku, kad je ono ukratko prolazilo." (Knjiga o životu. Glava XVIII, 10-11; glava XIX, 1.)[16]

Za povijest metode u psihologiji religije je sv.Terezija od najvećeg značenja. Najviše zato što je - po svoj prilici kao prva u tako opširnom, donekle moderno-sistematskom obliku - opisala svoje religiozno iskustvo na

---

15 Sve po monografiji: J. S c h u c k , Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung. Würzburg 1922.

16 Prema navedenom prijevodu Fr. B i n i š k o g , str. 99-100 i 102.

osnovi retrospektivnog samopromatranja. Ona je to učinila po nalogu svog duhovnog vođe, dakle prije svega iz duhovnih razloga. Na to potsjećaju česta samoponiženja u njenom prikazu. Možda je njen izvještaj baš obzirom na to, što su po sredi religiozni motivi, do najmanje sitnice tako vjeran i iskren, tako otvoren i jasan, da su je čak moderni psiholozi nazvali "uzorom shvaćanja i prikazivanja doživljaja".[17]

Slični se opisi mogu naći u djelima sv.Ivana od Križa, Filipa od Presv.Trojstva, sv. Franje Saleškog i mnogih drugih mistika.

Samo usput spominjem da psihološke spoznaje Petra Abelarda, sv. Alberta Velikog, sv. Bonaventure, sv. Tome Akvinskog i drugih istaknutih skolastika još nisu sistematski prikazane. To bi u znanstvenom pogledu bila vrlo zahvalna zadaća.

Zaključak

Pojam religioznog doživljavanja nije tek plod moderne psihologije religije, nego je već poznat u spisima srednjovjekovnih skolastika i mistika, koji bez naučno-psihološke namjere promatraju i opisuju svoje uzvišene religiozne doživljaje. U srednjovjekovnoj se skolastičkoj filozofiji i teologiji pisci često i pozivaju na doživljavanje ili iskustvo kao izvor spoznaje, naročito kad se radi o vanrednim religioznim pojavama.[18]

To treba imati na umu, kad se radi o historijskom razvitku psihologije religije. Možda ćemo stvar najzgodnije tako formulirati, da kažemo: Srednjovjekovno kršćanstvo doduše ne zna za psihologiju religije (kao znanost), ali vrlo dobro zna za takvo promatranje religije, koje u mnogom pogledu odgovara metodičkim zahtjevima današnje psihologije.

---

17 Tako G. W u n d e r l e, Einführung in die moderne Religionspsychologie. Str. 28-29. Wunderle navodi sud T. K. O e s t e r r e i c h a , koji kaže za sv. Tereziju: "Ihre Beschreibungen sind von so ausserordentlicher Feinheit, dass sie kaum von irgend einem modernen Psychologen übertroffen werden könnten."

- Drugi sud: "Mit verblüffendem psychologischem Scharfblick betrachtete sie sich unaufhörlich selbst und betrieb eine geradezu neuzeitlich anmutende Selbstanalyse . . ." W. N i g g , Grosse Heilige[2]. Zürich 1947, str. 204. Ili: "Nun verfügte Theresia über eine erstaunliche psychologische Fähigkeit, innere Wirklichkeiten auf fassbare Weise auszudrücken." Isti, navedeno djelo, str. 206.

18 G. W u n d e r l e , Das religiöse Erleben. Eine bedeutungsgeschichtliche und psychologische Studie. Paderborn 1922.

L i t e r a t u r a

Članci, prikazi i polemike: O. S c h e e l , Die moderne Religionspsychologie. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 18, 1908, str.1-38.) E.W. M a y e r , Ueber Religionspsychologie. (Isti časopis, str.293-324.) K a t z e r (bez imena), Religionspsychologie. (Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik. Bd. 7^2. Herausgegeben von W. R e i n . Langensalza 1908, str. 407-416.) J. G o l d s t e i n , Moderne Religionspsychologie. (Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. 3, 1909, str. 7-26.) J. B e s s m e r , Die Religion und das sog. Unterbewusstsein. (Stimmen aus Maria-Laach. 76, 1909, str. 60 do 75.) J.B. L i n w u r z k y (od 1911 godine: Lindworsky), Die Religionspsychologie, ein neuer Zweig der empirischen Psychologie. (Isti časopis. 78, 1910, str. 505-519.) M. E t t l i n g e r , Eine religionspsychologische Debatte. (Hochland.. 8 /I/, 1910/11, str. 112-115.) A. R a d e m a c h e r , Die Religionspsychologie, ihre Entstehungsgeschichte, Methode und Bewertung. (Theologie und Glaube. 3, 1911, str. 633-647.) C. G u t b e r l e t , Religionspsychologie. (Philosophisches Jahrbuch. 24, 1911, str.147-176.) Th. H o e p f n e r , Beiträge zur Scheidung zwischen Religionsphilosophie und Religionspsychologie. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 5, 1911/12, str. 37-56.) H. R u s t, Die Aufgabe der Religionspsychologie. (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 55 /N.F.20/, 1914, str. 313-340.) J. F e l d m a n n , Die moderne Religionspsyehologie. Paderborn 1921. K. B e t h , Aufgabe und Methode der Religionspsychologie. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 3,1930, str. 5-9.) A. T u m a r k i n , Aufgaben der Religionspsychologie. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 4, 1931, str.60-64.) - Iscrpna literatura: G. B e r g u e r , Revue et bibliographie générales de psychologie religieuse. (Archives de Psychologie. 14, 1914, str. 1-91; od str. 53-91 sama literatura. Posebno izdanje: Psychologie religieuse. Revue et bibliographie générales. Genève 1914.) E. K i n a s t , Religionspsychologische Grundlegung. Bearbeitet und herausgegeben von G. S p e r l . Leipzig 1928 (str.4-16 i 115-116: navedeno preko 350 naslova, nažalost dosta nepregledno). Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung. 4, 1929 (puno recenzija novijih publikacija). - Sustavna djela i uvodi: E. K o c h , Die Psychologie in der Religionswissenschaft. Freiburg i.B. und Leipzig 1896. R. d e l a G r a s s e r i e , De la psychologie des religions. Paris 1899. R. W i e l a n d t , Das Programm der Religionspsychologie. Tübingen 1910. H. F a b e r , Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Tübingen 1913. E. P a r i s e r , Einführung in die Religionspsychologie. Halle a.S. 1914. T.K. O e s t e r r e i c h , Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Berlin 1915. Isti, Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Berlin 1917. H. F a b e r., Prinzipienfragen der Religionspsychologie. Heilbronn 1918. W. K o e p p , Einführung

in das Studium der Religionspsychologie. Tübingen 1920. R. M ü l l e r - F r e i e n f e l s , Psychologie der Religion, 2. Bde.Berlin und Leipzig 1920. G. R u n z e , Psychologie der Religion. (G. K a f k a , Handbuch der vergleichenden Psychologie. II. München 1922, str. 91-180.) G. W u n d e r l e , Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922. K. G i r g e n s o h n , Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie.[2] Leipzig und Erlangen 1925. W. G r u e h n , Religionspsychologie. Breslau 1926. A. M e s s e r , Religionspsychologie. (Einführung in die neuere Psychologie.[4] Herausgegeben von E. S a u p e . Osterwieck 1931, str. 260-279.) M. T.-L. P e n i d o , La conscience religieuse. Paris 1935. V. K e i l b a c h , Problem religije. Zagreb 1935. - W. H e l l p a c h , Übersicht der Religionspsychologie. Leipzig 1939. B. L o r e n c, Psihologija i filozofija religije. Beograd /1939/.

DRUGO POGLAVLJE

AMERIČKA PSIHOLOGIJA RELIGIJE

Opća naučna situacija

Pod direktnim utjecajem njemačke empiričke psihologije razvio se u Americi sredinom druge polovice 19 stoljeća naročiti psihološki pravac. Nešto prije 1880 godine počeo je George Tr. L a d d istraživati različna pitanja fiziološke i eksperimentalne psihologije. Njegovo djelo o osnovima fiziološke psihologije (Elements of Physiological Psychology, 1887) bilo je od velikog značenja za daljni razvitak psihologije u Americi i Engleskoj. Važna je i njegova kasnija psihologija pod naslovom: Psychology, Descriptive and Explanatory (1894).

Skoro u isto vrijeme počeo je raditi na području psihologije Granville St. H a l l . S novim se empiričko-psihološkim radom upoznao u Njemačkoj, gdje je proveo šest godina. Lično je bio vrlo dobro poznat s Wundtom, ali je u naučnom pogledu ipak više cijenio Helmholtza. Osnovao je prvi američki institut za eksperimentalnu psihologiju i prvu američku kliniku za duševne bolesti u svrhu psihološkog studija. Od 1887 godine izdavao je časopis za psihologiju pod naslovom: The American Journal of Psychology.

Hall se naročito zanima za psihološko-pedagoška pitanja. U njegovim se radovima uopće mnogo obrađuju uzajamni odnosi između psihologije i pedagogike. Metodički se uglavnom služi s t a t i s t i k o m , to jest, metodom tadašnje sociologije i nacionalne ekonomije. U pogledu rezultata, koji nas zanimaju obzirom na psihologiju religije, treba spomenuti da se već kod Halla opisuju česte nagle religiozne promjene ("obraćenja") kod mladeži. Stvarno su to ipak samo kvantitativni podaci, a manjkaju pouzdani kriteriji na osnovi kojih bi se mogla razlikovati prava religioznost od prividnih ili lažnih religioznih pojava.[1] Kao predsjednik univerziteta "Clark"-a u Worcesteru postao je Hall glavom istoimene psihološke škole, koja se zove i Hallova škola. William H. B u r n h a m i Arthur H. D a n i e l s , dva mlađa učenjaka ove škole, radili su pored Halla na pitanju čudorednog i religioznog odgoja djece obzirom na pubertet, gdje obično imamo neke nagle duševne i tjelesne promjene. Tim svojim radom pripravili su donekle teren za psihološko istraživanje religioznih pojava.

---

[1] G. St. H a l l , Adolescence. 2 sveska. New York 1904. Važna su dva poglavlja o religioznim pojavama.

Prvi počeci psihologije religije

Hallova se škola prvenstveno bavila psihološko-pedagoškim pitanjima. Već od 1890 godine počeli su se neki Hallovi učenici više zanimati za psihološke probleme religije. Među njima se naročito ističe James H. L e u b a svojom radnjom o psihologiji religioznih pojava.[2] Predmet ove radnje je pojava religioznog "obraćenja". Leuba se najviše služi izvještajima o "obraćenjima" različitih istaknutih vođa, a pomalo i odgovorima što su ih dale različne osobe na određena pitanja. Čisto empirički ispituje taj problem, ali uglavnom daje pravo naturalističko tumačenje "obraćenja". Kod njega je isključen svaki nadnaravni činilac. - Kasnije je Leuba napustio pravac Hallove škole te se dao na etnološka istraživanja.[3]

Edwin D. Starbuck

Najvažniji i najpoznatiji predstavnik psihologije religije u duhu Hallove škole je Edwin D. S t a r b u c k sa svojim djelom "Psihologija religije".[4] Ovdje nas u prvom redu zanima pojam Starbuckove psihologije religije i njegove psihološke metode.

M e t o d i č k i p r i n c i p . Starbuck polazi od osnovne pretpostavke da u svemiru vladaju opći zakoni i da u njemu nema nijednog dijela koji bi bio izuzet od opće zakonitosti. Po njemu se duhovno-svijesni život može empirički istraživati, jer se i on odvija po nepromjenljivim zakonima kao svako drugo zbivanje. Duhovni se život ipak razlikuje od običnog fizičkog zbivanja. Zato u njegovu ispitivanju treba donekle promijeniti metode prirodnih znanosti i prilagoditi ih svojstvenostima svijesti. To naročito vrijedi kad se radi o empiričkom ispitivanju religioznosti.

Kod Starbucka psihologija religije znači čisto e m p i r i š k o ili i n d u k t i v n o - e m p i r i č k o ispitivanje pojava na području religioznog razvitka. Istražuju se uzroci i uvjeti tog razvitka.

---

2 J.H. L e u b a , A Study in the Psychology of Religious Phenomena. (The American Journal of Psychology. 7, 1895/96, str. 309-385.)

3 J.H. L e u b a daje popis svojih radova u djelu: A Psychological Study of Religion. Its Origin, Function, and Future. New York 1912, str. 361 do 363. Pristupačniji je francuski prijevod tog djela, što ga je priredio L. C o n s pod naslovom: La psychologie des phénomènes religieux. Paris 1914.

4 E.D. S t a r b u c k , The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness. London 1899 (prvo izdanje). Njemački prijevod priredio je Fr. B e t a pod naslovom: Religionspsychologie. Empirische Entwicklungsstudie religiösen Bewusstseins. 2 Bde. (Philosophisch-soziologische Bücherei, Bd. XIV und XV). Leipzig 1909. Pohvalan predgovor napisao je W. J a m e s .

U pogledu dobavljanja gradiva služi se Starbuck takozvanom listom pitanja ili upitnicama. U postavljanju pitanja ide za tim da dobije t i p i č n e odgovore. Osobe različnog spola, zvanja itd. treba da daju takve odgovore, iz kojih se može sastaviti potpuna slika onih pojava o kojima se radi. U odgovorima treba da se očituje stvarno iskustvo, a ne bilo kakva teoretska refleksija. Starbuck veli da se služi autobiografijama, koje su pisane kao odgovori na lični poticaj. To znači da se po njegovu shvaćanju u iskrenim odgovorima na metodički ispravno postavljena pitanja vjernije očituje pravi život čovjekov nego u "autobiografijama u obliku knjiga". Za ispravno naučno prosuđivanje podataka, što ih daju različne osobe o svojim doživljajima, potrebno je, kaže Starbuck, da su izvještaji o istom predmetu pisani u sličnim okolnostima, otprilike u isto vrijeme i u istoj namjeri. To nije slučaj u spontanim autobiografijama. One nisu dosta objektivne, jer sadrže puno subjektivno-teoretskog naziranja.

Kad su odgovori nejasni ili teško razumljivi, treba tražiti odgovore na nova pitanja. Zato je često potreban lični kontakt s ispitanim osobama. Na osnovi opreznog raščlanjavanja dobavljenog građiva treba sve odgovore klasificirati. To se klasificiranje zapravo sastoji u statističkom obrađivanju cijelog gradiva i u grafičkom prikazivanju utvrđenih rezultata. To vodi do nekih "općih" crta i zakona, do mnogovrsne jednakosti i različitosti religioznog iskustva. Drugim riječima, u mnogobrojnim religioznim iskustvima očituje se izvjesna zakonitost, koju treba dalje protumačiti.

Ukratko, dakle, treba reći da psihologija religije po Starbucku i n d u k t i v n o - e m p i r i č k i istražuje religiozne pojave, i to utoliko ukoliko se očituju u i n d i v i d u a l n o m iskustvu. U pogledu predmeta i metode pomalo se približuje eksperimentalnoj psihologiji. Po svojoj osnovnoj tendenci ide za tim da pronađe zakone i uvjete religioznog doživljavanja. Kod svega Starbuck unaprijed pretpostavlja da je religioznost prava činjenica našeg iskustva, za koju moraju vrijediti naročiti zakoni. Ispitujući tako individualni religiozni život na čisto empiričkoj osnovi nastoji razotkriti onu zakonitost, koja je religioznom doživljavanju svojstvena.

G l a v n i t i p o v i r e l i g i o z n o g r a z v i t k a . Po Starbucku treba razlikovati dva glavna tipa religioznog razvitka: tip s "obraćenjem" i tip bez "obraćenja".

Centralno je pitanje čitave Starbuckove psihologije religije pojava "obraćenja". Taj se pojam kod njega uzima u najširem i zato vrlo neodređenom smislu, naime kao pojam koji označuje neki prijelaz od zlobe na dobrotu, od grešnosti na pravednost, od ravnodušnosti na duhovnu spoznaju i djelatnost. Tom pojmu odgovara otprilike ono što se u grčkoj, rimokatoličkoj, anglikanskoj i luteranskoj crkvi navodno zove "konfirmacija" (sv.potvrda).

"Obraćenje" je po Starbucku značajna pojava mladosti. Ono obično nastaje između desete i dvadesetipete godine života. Kod ženskih se ranije pojavljuje nego kod muških. Govoreći o psihološkim uzrocima i fiziološkim razlozima te pojave, Starbuck smatra da se "obraćenje" i pubertet vremenski dopunjuju, a da među njima nema prave uzročne veze. Zatim navodi osam različnih grupa motiva uslijed kojih nastaje "obraćenje". To su različita čuvstva straha, različiti egocentrični i altruistični motivi, sila, gri-

žnja savjesti itd. Prije samog "obraćenja" uglavnom prevladava svijest grešnosti. Čuvstvo igra veliku ulogu kod ženskih. Muški se više ravnaju po razumu i volji, ali je za njih "obraćenje" nagliji i potresniji doživljaj nego za ženske. Naročito kod muških intenzivniji čuvstveni život neposredno prati proces "obraćenja". Općenito se i tu mogu razlikovati dva tipa. Za prvi je tip značajna crta predanje Bogu i oproštenje grijeha, iza kojeg slijedi čuvstvo kojim se čovjek osjeća u skladu s Bogom. Kod drugog se tipa novi život pojavljuje kao reakcija na svijest grešnosti ili kao rezultat čina volje kojim se teži za poštenjem. Iza "obraćenja" imamo novu, vrijedniju osobu. Život je upravljen na novo središte.

Opširno prikazuje Starbuck i drugi tip religioznog razvitka, takozvani tip bez "obraćenja". Kod ovog se tipa religiozni život razvija u istom pravcu, polako i postepeno. Dijete još ne shvaća pravi smisao religioznog života. Za njega je religija više stvar izvanjskog obreda. U mladosti se onda često s p o n t a n o pojavljuje zanimanje za religiozna pitanja. To odgovara naprijed spomenutom "obraćenju", koje prema tome nije posve jedinstven doživljaj, već je samo obični psihološki proces uvjetovan drugim subjektom i drugim okolnostima. I taj razvitak bez "obraćenja" vodi do nove osobe, do samostalnog shvaćanja i tumačenja svijeta.

K r i t i č k e r e f l e k s i j e . U kritici Starbuckove metode često se čuje prigovor da njegovo gradivo ne daje pravo na o p ć e zaključke, a da se i njegovi rezultati odnose samo na neki naročiti tip "obraćenja" i religioznosti. Da budemo objektivni i pravedni, treba imati pred očima da Starbuck više put izričito naglašuje, da se njegovo tumačenje odgovora ravna po principu indukcije, a da se njegov pojam "obraćenja" odnosi specijalno na američke protestante, u prvom redu na metodiste. Katkad daje dosta točne podatke o socijalnom položaju onih osoba, koje su na njegova pitanja odgovorile. Češće spominje ideal "savršenih uvjeta". Iz toga se vidi da je svijestan nesavršenosti i nedostatnosti svoje metode. - Ipak stoji da Starbuck uzima rezultate u smislu općih zakona. Kao da je zaboravio na ono čega je na početku više put bio svijestan. O općim zakonima kod njega stvarno ne može biti govora, jer je broj ispitanih osoba razmjerno neznatan i jer sve ispitane osobe jedino daju odgovor na pitanje o američkom tipu "obraćenja" i pobožnosti.

U svojim pitanjima Starbuck veliku važnost polaže na religiozne doživljaje onih osoba, koje proživljuju o b i č n u ili p r o s j e č n u religioznost. Direktno, dakle, ispituje normalnu religioznost. On pita za religiozne običaje u djetinjstvu, za napasti i pogreške, za laž i nepoštenje, za zle sklonosti u pogledu jela i pića kao i u pogledu seksualnog života. Nadalje pita za čitav niz prividno sporednih i čisto izvanjskih činilaca, koji su mogli biti od izvjesnog utjecaja na religiozni razvitak, itd. - Ipak treba i tu prigovoriti da su pitanja katkad netočno i sugestivno postavljena. Nigdje ne doznajemo za točno značenje pojma "obraćenja". I inače je Starbuckova terminologija dosta površna i stoga opterećena suvišnim balastom. Osim toga su i odgovori često od vrlo sumnjive vrijednosti. Zašto? Zato što se većina upitanih osoba uopće ni ne razumije u točno promatranje svog duševnog života. K tomu je obzirom na neka pitanja vremenski razmak između stvarnog doživljavanja i svijesnog promatranja tako velik, da se mnoge osobe već ni približno ne sjećaju svog nekadašnjeg iskustva. Razu-

mije se da u takvim slučajevima ne može biti ni govora o opisivanju eventualnih nijansa pojedinog doživljaja. Nadalje treba znati da najveći dio upitanih osoba nije ni jezički tako vješt, da bi mogao dati vjernu sliku svog stvarnog iskustva. Konačno, mnoge ispitane osobe nisu Starbucku lično poznate. Uslijed toga nije moglo biti prave kontrole o vrijednosti njihovih izvještaja. Baš na religioznom području ima ta zadnja poteškoća naročito značenje, jer svaki čovjek čuva svoje prave religiozne doživljaje kao najmilije tajne. Ni u principu se, dakle, kod Starbucka ne vodi dovoljno računa o individualnosti religioznih pojava.[5]

Barem ukratko treba spomenuti da Starbuck metodički i načelno doduše stoji na stanovištu iskustvenog istraživanja, ali da se ipak upustio i u teoretsko ili spekulativno, zapravo filozofsko tumačenje važnijih pitanja. Po njemu je na pr. religija fundirana u ljudskim nagonima: u instinktu samoodržanja, u spolnom i socijalnom instinktu, itd. Smatrajući da je religija sublimacija i spiritualizacija različnih nagonskih težnja, Starbuck daje imanentno-biološku teoriju religije.

William James

Drugi pravac američke psihologije religije zastupa poznati pragmatist William J a m e s . Bio je neko vrijeme pristaša spiritizma, a puno se zalagao i za jednu psihoterapeutsku sektu. Od američkih psihologa je prvi 1889 godine stupio pred javnost s jednim člankom o psihologiji vjere (The Psychology of Belief). Godinu dana kasnije izdao je svoje glavno djelo o principima psihologije (The Principles of Psychology). Od toga vremena vrijedi James kao psiholog svjetskog glasa. Za naučni svijet bilo

---

[5] "Auch wenn man die Statistik auf das Gebiet der Psychologie und Religionspsychologie zu übertragen für berechtigt hält, so sind doch, der Natur der Sache nach, die Ergebnisse nicht befriedigend. Denn die statistische Untersuchung lenkt gerade von der Hauptsache, vom psychologischen Verständnis der betreffenden Phänomene, ab und wendet die Aufmerksamkeit nur der äusseren, naturwissenschaftlichen Seite der psychischen Prozesse zu, eben solchen Erscheinungen, die sich am besten zahlenmässig feststellen lassen . . . Im grossen und ganzen und in der Hauptsache ist die statistische Methode Starbucks ein missglückter Versuch . . . Wir fassen auch hier unser Urteil dahin zusammen: die Deutung der gewonnenen Resultate nach soziologischen, biologischen, physiologischen und psychologischen Gesichtspunkten ist ein missglückter Versuch, ungeeignet für ein psychologisches Verständnis der religiösen Vorgänge." H. F a b e r , Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Tübingen 1913, str. 21-24.

je njegovo djelo o raznolikosti religioznog iskustva pravi događaj.[6] Ono se još i danas smatra najglavnijim i najtipičnijim djelom američke psihologije religije.

M e t o d i č k i p r i n c i p . James polazi od uvjerenja da se psiholog za religiozne pojave čovjeka smije jednakim pravom zanimati kao i za sve ostale pojave duhovnog života. Njegova zadaća ne može biti druga nego ova: dati pregled religioznih sklonosti i opisati ih po njihovu sadržaju. Psihološko se istraživanje može odnositi samo na religiozna čuvstva i na religiozno htijenje, a ne na "religiozne institucije". Štoviše, ona se smije baviti samo razvijenijim oblicima religioznih pojava, ukoliko za njih svijesno svjedoče normalni ljudi u različnim literarnim proizvodima, na pr. u autobiografijama. Zanimljivo je doduše znati i za podrijetlo pojedinih religioznih pojava kao i za njihove prve razvojne etape. Ipak se njihovo pravo značenje razumijeva tek onda, kad se uočuju razvijeniji i savršeniji oblici. Stoga treba prije svega uzeti u obzir literarne proizvode onih ljudi, koji su intenzivno proživljavali svoju religiju, a koji su ujedno bili sposobni da na razumljiv način opišu vlastite nutarnje doživljaje. Vrlo je korisno ispitati religioznost takozvanih religioznih genija, kojima religija nije obična navika, nego u kojima ona gori svijetlim plamenom. Oni su obično dosta podražljivi, a njihovo doživljavanje prate naročite patološke crte. Psiholog mora to sve opisati, i to pravim imenima i bez rezerve, isto kao kad bi se te crte pokazale na nereligioznim osobama. Razum mora sve pojave klasificirati i nastojati da pronađe njihove uzroke. Promatranje patoloških pojava ima tu prednost što vidimo izvjesne činioce u njihovoj velikoj potenciranosti i izoliranosti. To nas može upravo voditi do ispravnog razumijevanja n o r m a l n i h pojava, kao što nas na pr. točno poznavanje neurotičkih oboljenja vodi do pravog razumijevanja naše normalne volje. Tako se isplati pobliže promatrati religioznu melankoliju, različna ekstatična stanja i slično, jer ćemo ovim putem pouzdanije upoznati normalnu religioznost. Uostalom, da up-

---

6 W. J a m e s , The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. London 1902. Na njemačkom je to djelo "obradio" G. W o b b e r m i n pod naslovom: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens. Leipzig 1907 (prvo izdanje). To nije običan prijevod. Stoga bi kod čitanja uvijek trebalo imati pred očima ovu kritiku: "Die Ideen von James sind, ohne dass eine streng geschichtliche Beziehung ersichtlich wäre, von dem Uebersetzer mit denjenigen Schleiermachers zusammengebracht worden. Manche Aehnlichkeiten sind unleugbar vorhanden; das Unternehmen Wobbermins als Ganzes aber begegnet den schwersten Bedenken. Wobbermin hat das amerikanische Original nicht vollständig wiedergegeben, um dadurch die Freiheit dieses Werkes von dem sonstigen pragmatistischen Standpunkte James' auch äusserlich zu zeigen. Indes ist darin eine gewaltsame Deutung zu erblicken, die man um der geschichtlichen und sachlichen Treue willen unbedingt ablehnen muss." G. W u n d e r l e , Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922, str. 56.

znamo tajne jedne znanosti, moramo konsultirati prave specijaliste, iako su oni eventualno ekscentrični. Dakle, treba promatrati religiozne junake, a ne religiozne diletante. Stoga se Jamesova metoda često i zove "metoda istaknutih slučajeva".

Pitanje o biti religioznih pojava treba strogo razlikovati od pitanja o njihovom filozofskom značenju odnosno o njihovoj stvarnoj vrijednosti. To nije nikakva novost, jer svagdje treba voditi računa o tom dvostrukom pitanju. Odgovor na prvo pitanje je činjenični ili egzistencijalni sud: njime se samo konstatiraju činjenice. Naprotiv, odgovor na drugo pitanje je vrijednosni sud: on se odnosi na vrijednost i značenje konstatiranih činjenica.

Poslije ovih uvodnih primjedaba James razlikuje "institucionalnu" i "personalnu" religiju. Prva označuje skup svega onoga čime čovjek hoće ugoditi božanstvu: molitva, žrtva, obredi, crkvena organizacija, crkvena nauka (dogme) itd. Druga se sastoji u ličnom religioznom doživljavanju, u savjesti, u čuvstvu nesavršenosti itd. Takozvane institucionalne funkcije (crkvena organizacija sa svojim svećenicima i sakramentima) tobože su od sasvim podređene i sporedne važnosti, pa se zato ni ne uzimaju dalje u obzir. Uostalom, personalna će se religija na neki način pokazati osnovom svake religiozne nauke i crkvene organizacije: osnivači pojedinih religija odnosno crkava (kršćanskih sekta!) intenzivno su proživljavali svoj lični odnos prema Bogu. Tim su zapravo stvarali konkretne religiozne oblike. Kasniji vjernici velikim dijelom žive od tradicije, koja konačno nije drugo nego sačuvana personalna religioznost onoga koji je njihovu religiju osnovao. Stoga se kod Jamesa pojam religije već od početka uzima u tom smislu, da označuje čuvstva, čine i iskustva pojedinih ljudi kao takvih, i to utoliko ukoliko smatraju da imaju odnos prema nečem "božanskom", bez obzira na to kako si oni to "božansko" pobliže predstavljaju. Na takvoj se religioznosti može doduše osnivati takozvana institucionalna religioznost, ali ovdje se ona promatra samo kao neposredno lično iskustvo. Što se tiče pojma "božansko", valja još spomenuti da se on uzima u najširem smislu. Ne pita se da li se radi o k o n k r e t n o m božanstvu ili ne, već se misli na ono što je najizvornije i najistinitije u svemiru. Stoga bi se religija mogla upotrebiti u smislu općeg čovjekovog stava prema praistini, ili u smislu cjelovitog reagiranja na život i uopće na svemir. Međutim, ima ipak razloga za to da se religija uzme u određenijem značenju. Način govora je naime takav, da religioznost uvijek označuje neko o z b i l j n o duševno stanje. Prema tome bi na pr. bilo neumjesno, da se i čisto ironički stav kao cjelovito reagiranje na život i svijet zove religijom. Hoćemo li isključiti iz religije ono što se protivi načinu govora, onda ne smijemo pojam božanstva uzeti naprosto u smislu najviše istine, već u smislu takve najviše istine, prema kojoj se čovjek ozbiljno i svečano odnosi. James veli da moralnost i religioznost označuju način, kojim se odnosimo prema svemiru. U moralnosti se naprosto pokoravamo zakonima svemira; možda se pokoravamo teška srca, tako da nam je moralni život teret. U religioznosti se radosno predajemo najvišoj istini; iskrena religiozna služba nikad nije teret.

Hoćemo li ustanoviti u čemu se sastoji bit religioznog iskustva, onda moramo pronaći onaj moment kojim se religiozno iskustvo razlikuje od

svakog drugog iskustva. To je opće, prokušano psihološko načelo. Jer i kad želimo utvrditi značenje izvjesnog organa, moramo prije svega pitati: Koje je njegovo značajno djelovanje? Njegovu ćemo svrhu pronaći u onoj funkciji, koje nema nijedan drugi organ. Stoga je dobro promatrati intenzivne i eventualno nastrane religiozne pojave, jer ćemo na taj način najlakše otkriti onaj moment kojim se religioznost razlikuje od svega ostalog duševnog iskustva. Moramo uočiti vanredne slučajeve pobožnosti, jer će nam oni kao jednostrani i izraziti oblici religioznog života najpouzdanije odati samu bit svega religioznog iskustva. Zato često dolaze do riječi sv. Pavao, sv. Franjo Asiški, sv. Ignacije od Lojole, sv. Terezija od Isusa, Luther, Tolstoj i drugi. Od predstavnika anglikansko-američke pobožnosti naročito George Fox, osnivač takozvanih kvekera (drhtavaca), koji zastupaju ekstremni religiozni subjektivizam, i John Wesley, osnivač metodističke sekte.

Da ne bi bilo čestih ponavljanja, prikazat ću još ukratko glavna pitanja Jamesovih istraživanja. Kod svega imam pred očima načelno značenje njegova rada, a ne pojedinosti različnih obrađenih problema. Ukoliko se ne može izričito razabrati iz teksta, ne govorim ja, već samo referiram u Jamesovo ime.

O s j e ć a j r e a l n o s t i . U svom najširem smislu religija znači vjeru u egzistenciju jednog nevidljivog reda i uvjerenje da je najveće naše dobro u tom, da uskladimo svoj život s ovim redom. Našoj je naravi svojstveno da apstraktne vrednote mogu odrediti naš duh i tako izazvati u nama izvjesne duševne reakcije. Često je ta reakcija isto tako jaka kao kad se radi o reakcijama na predodžbene predmete odnosno na predmete našeg osjetilnog opažanja. U kršćanskoj religiji pokazala su se među ostalim apstraktna Božja svojstva (na pr. Božja svetost, pravednost, milosrdnost itd.) najaktivnijim pokretačima vjerskog života. Izvan kršćanske religije nailazimo u principu na slične činjenice: obožava se neki apstraktni ćudoredni zakon ili se kao nadomjestak za religiju uzimaju apsolutni prirodni zakoni i slično. Iz toga slijedi otprilike ovo: čini se kao da djeluje u našoj svijesti čuvstvo o nečem što je stvarno nazočno i kao da se u njoj nalazi predodžba nečeg što objektivno postoji, a sve je to intenzivnije nego osjetilno svjedočanstvo o egzistenciji van-subjektivne stvarnosti. Pozivajući se na analogno iskustvo u halucijacijama, James smatra da u našoj svijesti postoji neko čuvstvo kojim stvarnost "iskusimo" i da je mnogo općenitije od čuvstva do kojeg dolazimo našim osjetilima. I u halucinacijama imamo apsolutnu sigurnost o izvjesnim pojavama, i to sigurnost o njihovoj stvarnoj opstojnosti, a ipak ih ne možemo osjetilima opažati. Tako se i nadiskustvena bića često smatraju egzistentnima, naprosto na osnovi nekog općeg čuvstva. Taj nas nadiskustveni stvarni red neprestano zaokuplja, iako smo možda svoju pozornost upravili na druge stvari. Pritom se radi o sigurnosti, koja kao da je rezultat nekog direktnog gledanja istine. Ona je prema tome čvršća nego u čisto logičkom zaključivanju ili u slučajevima osjetilnog opažanja. Takve intuicije nemaju doduše svi ljudi. Čovjek može biti i bez nje, a kod mnogih se ona po svoj prilici nalazi na dosta niskom stupnju svjesnosti. Ona svakako dolazi iz same unutrašnjosti ljudske naravi, gdje djeluju potsvijesni nagoni, težnje i naslućivanja.

Svijest nekako osjeća rezultat svega toga, a mi uopće nekako "znamo" da taj osjećaj odnosno da to čuvstvo sadrži više istine nego bilo koje racionalističko zaključivanje. James ovdje ne misli na racionalizam u običnom značenju, već općenito na svako mišljenje koje traži pojmovnu jasnoću, dakle i na skolastičku filozofiju. U tom smislu onda naglašuje da je racionalizam od sporedne važnosti za opravdanje vjere, i to bilo da brani, bilo da napada religiju. Zatim nastavlja otprilike ovim riječima: Opsežna literatura o dokazima za opstojnost Božju iz naravnog reda, za koje se još prije sto godina smatralo da imaju apodiktičku dokaznu snagu, danas je gotovo svagdje pokrivena prašinom knjižnica. Razlog je taj, što je naše pokoljenje prestalo vjerovati u takvog Boga, kakvog brani spomenuta literatura. Kakvo god biće Bog bio, danas sigurno znamo da on nije samo neki van-svjetski graditelj, čija bi djela trebala objaviti slavu njegovu. To je misao, koja je mogla zadovoljiti i usrećiti naše pradjedove. Ne možemo doduše jasno reći odakle danas sve to znamo. Uopće ne može nitko potpuno opravdati ovo uvjerenje: Ako postoji Bog, onda mora biti u nekom smislu svjetski Bog, a osim toga mora biti duhovno-osobne naravi. Razumski su razlozi u sferi metafizike i religije samo onda apodiktički, ako su njima već prethodila neka čuvstva, te čisto osjećajno preporučila njihovu vrijednost. Sjedini li se tako nutarnje prosvijetljenje s razumskim razmišljanjem, onda mogu nastati sistemi velikog formata, sistemi koji mogu osvojiti cijeli svijet, kao na pr. budistički ili katolički sistem filozofije. Ali kod toga sama impulzivna vjera prvotno pronalazi istinu. Točni filozofski izrazi nisu drugo do transponiranje te istine u formule. Neposredno, nerazumsko uvjerenje leži duboko u našoj unutrašnjosti, a logički je dokaz samo izvanjski prikaz tog uvjerenja. I n s t i n k t v o d i , a r a z u m i z a n j e g a s l i j e d i .

Kod svega što smo dosad iznijeli James želi samo ukazati na tobožnje činjenice. Kao da je nepobitna činjenica, da u pitanjima religije primat ima ono što je potsvijesno i ne-racionalno (iracionalno)!

G l a v n i r e l i g i o z n i t i p o v i . James razlikuje dva glavna religiozna tipa: o p t i m i s t i č k i (lakoćudni) i p e s i m i s t i č k i (turobni) tip.

Cijeli se religiozni interes kreće oko pitanja sreće i nesreće. Trajna radost može voditi do takve religioznosti, koja se sastoji u zahvalnom divljenju sretnoj egzistenciji. Ali i obratno, raznolikost religioznog iskustva otvara nove puteve k sreći. Uslijed ovih uzajamnih odnosa između religije i sreće ljudi u sreći, što je pruža religija, vide kriterij istinitosti: ako ih jedna religija može usrećiti, onda je odmah smatraju pravom religijom. To je religiozna logika, koje se drži prosječni čovjek.

Ima ljudi, koji takoreći nemaju organa za nesreću. Čak kad ih spopadne nesreća, oni se pred njom zatvaraju. Grčevito i strasno ponavljaju svoje uvjerenje da je život lijep. Nikako ne će zlo misliti o životu i svijetu. Za njih religija od prvog početka znači neko sjedinjenje s Bogom, koji ih je obdario slobodom. Uslijed toga grijeh i zlo ne mogu više pomračiti njihov vidik. Sve gledaju u perspektivi svog o p t i m i s t i č k o g raspoloženja, čvrsto uvjereni da je ljudska narav po sebi dobra i da se

treća u nju uzdati. Ni o Bogu ni o ljudima ne misle loše. Takvi karakteri - to izričito spominje sam James - nalaze mnogo podesnije tlo u katolicizmu nego u protestantizmu, čiji su čuvstveni svijet uglavnom odredili pesimistički duhovi.

Treba razlikovati dvostruki optimizam, spontani i nespontani. S p o n t a n i optimizam znači radost što je čovjek neposredno iskusi. N e s p o n t a n i optimizam, obratno, znači neku vrstu apstraktnog promatranja, pri čemu čovjek nalazi da su sve stvari dobre. To je utoliko moguće, što se apstrakcijom zanemaruju oni aspekti, pod kojima bismo mogli doći do protivnog uvjerenja, naime da su stvari barem u nekom pogledu zle. Štoviše, vedro se raspoloženje može naprosto pretvoriti u namjerni religiozni stav. To je u skladu s ljudskom naravi. S toga se stanovišta može donekle razumjeti nastojanje nekih psihoterapeutskih sekta u Americi, koje se u religioznom smislu zalažu za neku duhovnu higijenu. Njihova je parola uglavnom ova: Ti si zdrav i jak, samo treba da to znaš! Takav optimistički stav ima da bude izvor nove snage.

Optimistički tip zaboravlja ili niječe svako zlo, a p e s i m i s t i č k i tip obratno. On neprestano potcrtava i ističe negativne strane života i svijeta, kao da se prava njihova bit očituje u zlu. Mnogi znaju i za radost i za sreću, ali svaki put kad osjećaju koju neugodnost smatraju da je to glas iz dubine njihove duše, glas koji ih opominje i potsjeća na pravu vrijednost njihova života. Drugi su opet tako osjetljivi, da ne mogu više prosuditi vrijednost životnih dobara, nego ih također označuju negativnim predznakom. Sve je prolazno, ništetno! Samo prah i pepeo! Na koncu propast!

Još kompliciranija je stvar kad nastupaju prave patološke pojave. U stanju a n h e d o n i j e (po Ribotu) čovjek je potpuno izložen čuvstvu nemoći. Uopće nema sposobnosti da se raduje ili da se nečemu divi. Kao da se dobro nalazi preko granica njegove svijesti i njegove pažnje. Zato je sklon kritiziranju. Svagdje pokazuje neko načelno nezadovoljstvo.

Najsavršenijim religijama smatra James one, u kojima se ističu negativni, pesimistički elementi. Najpoznatiji su oblici takvé religioznosti budizam i katolicizam. U njima prevladava zahtjev otkupljenja. Čovjek se mora preporoditi.

U svijetu optimističkog tipa, koji se zove i tip "jedanput rođenih", sve se razvija u istom pravcu. Sve je određeno. Naprosto treba od pozitivnog odbiti ono što je negativno, pa se dobije takozvana ukupna vrijednost stvarnosti. Ukoliko je ta vrijednost pozitivna, utoliko se može govoriti o religioznoj sreći. Drukčije je kod pesimističkog tipa, kod "dvaput rođenih". Tu nije dovoljno obično dodavanje ili oduzimanje pozitivnih i negativnih vrijednosti. Rezultat ne zadovoljava, već daje povoda da se očajava. Pa i treba očajavati, da se dođe do pravog života. To je "o b r a ć e n j e", u kojem se usklađuju divergentne težnje čovjekove duše. Stvara se jedinstvo, a nastupa opće smirenje.

"O b r a ć e n j e". Pojam religioznog "obraćenja" kod Jamesa označu-

je onaj proces, kojim se čovjek izbavi iz svijesne vjerske krize. "Obraćenje" nastaje tim što se čovjek nalazi u dodiru s naročitom religioznom stvarnošću. To je ono što vodi do većeg nutarnjeg jedinstva. Obraćenik smatra da se nalazi na pravom putu, pa se stoga osjeća sretnim. James ne pita da li je za takvu promjenu potreban neki naročiti utjecaj Božji ili nije. Po njemu je važno da tu prevladava jedna naročita nova religiozna svrha, na koju je usmjereno čitavo htijenje, a koja kao takva stoji u žarištu svijesti. Stoga se također može reći da se čovjek onda "obrati", kad religiozne predodžbe s periferije dolaze prema središtu svijesti. Onda one oblikuju u glavnim crtama nutarnji život čovjekov. Psihološki se proces obraćenja može samo opisati, a ne potpuno protumačiti. Nije nam moguće znati za sve one momente, uslijed kojih se izvjesne misli i ciljevi najedanput približuju središtu svijesti. To ima svoj temelj često u potsvijesnom životu. Zato će nam uvijek preostati nešto što ne možemo ni dovoljno opisati ni potpuno razumjeti.

Kod "obraćenja" značajna su ova čuvstva: nada, sreća, sigurnost, odlučnost. Ta čuvstva mogu vrlo brzo i najedanput nastati i izazvati daljne promjene. Pozivajući se na Starbucka smatra James da je "obraćenje" po svojoj biti normalna pojava u životu mladeži, a da nastaje onda kad dijete prelazi granice svog dotadašnjeg duhovnog života, te ulazi u širi i zreliji život razuma i čuvstva. Uglavnom se mogu razlikovati dva tipa. Prvi se svijesno i donekle svojom voljom predaje novom religioznom cilju, a kod drugog se može govoriti samo o nekom potsvijesnom i nesvojevoljnom predanju.

Koja svojstva ima "obraćenje"? James nabraja ova: prestanak nemira, razumijevanje novih istina, uvjerenje da se i svijet promijenio. Duša je sad uvjerena da će sve krenuti na dobro. Ma da izvanjske životne prilike ostaju iste, ipak je duša sad smirena i puna nade. Osim toga razumijeva istine, koje su joj prije bile nerazumljive, iako možda ni sad nema jasnih pojmova o njima. Konačno joj se cijeli svijet prikazuje u novom svijetlu. Sve joj je sad lijepo i dobro: vrijedno je živjeti.

P l o d o v i r e l i g i j e . Kao plod religioznog života opisuje James u prvom redu s v e t o s t . Najveća djela imala su uvijek religiozne motive. Svet je onaj, kod koga se religiozna čuvstva nalaze u središtu ili žarištu svijesti. Taj se čovjek ne će izgubiti u sitnicama svagdašnjega života, jer je čvrsto uvjeren o opstojnosti jedne idealne sile, a sam živi nekim višim životom. On je nadalje čvrsto uvjeren da postoji uski odnos između spomenute idealne sile i njegovog života, pa se rado pokorava njenom vodstvu. U njemu uslijed toga prevladava čuvstvo neograničenog ushićenja i slobode. Cijeli se njegov život kreće u pravcu nesebičnih i skladnih sklonosti. To vodi do velike askeze, do duševne jakosti, do čistoće i do velike ljubavi.

U svojoj "kritici čiste svetosti", kako parodira Kantovo glavno djelo, James je kao uvijek pragmatist. Ne ispituje "istinitost" svetosti, već neprestano pita samo što nam "koristi" svetost. U prosuđivanju tog pitanja očevidno se radi o relativističkom shvaćanju ideje božanstva, a prema tome i religije. To još više dolazi do izražaja u daljnem opisivanju i prosudi-

vanju religioznih pojava, a naročito u kritici spekulativne metafizike, koja se nadovezuje na prikazivanje mističkog iskustva. Tom prilikom doznajemo da je čuvstvo najdublji korijen religije, a da su filozofske i teološke formule samo sekundarni proizvodi, otprilike kao prijevod jednog teksta na strani jezik. Da nema religioznog čuvstva, ne bi moglo biti ni "filozofskog bogoslovlja". Ali kao sekundarni proizvodi imaju i te apstraktne formule svoju korist i svoje značenje. Jer kad govorimo o bilo kakvim čuvstvima, moramo se služiti općim pojmovima i riječima, a iz toga slijedi, da su pojmovne konstrukcije od izvjesnog značenja za naš religiozni život. Koliko je James u tome kritičan najbolje se vidi iz njegovog stava prema tradicionalnim metafizičkim dokazima za opstojnost Božju. O tim dokazima kaže skoro od riječi do riječi ovo: Ne ću opširno govoriti o pojedinim tim dokazima. Činjenica, da su skoro svi idealistički mislioci počevši od Kanta smatrali da im se mogu rugati i da ih uopće ni ne trebaju ispitivati, sama pokazuje, da oni ne mogu biti čvrst temelj vjere u Boga. Uzročnost je suviše mračan princip, a da bi takvi dokazi mogli na sebi nositi težinu cijele teološke zgrade.

J a m e s o v i r e z u l t a t i . Kao rezultat psihološkog promatranja religije James je utvrdio ovo:

Vidljivi se svijet smatra dijelom jednog višeg duhovnog svemira, i tek u njemu dobiva svoj smisao. - Pravi je naš cilj sjedinjenje s ovim višim svemirom, ili barem skladan odnos prema njemu. - Molitva ili nutarnji saobraćaj s duhom tog svemira (bio on osoban ili ne) znači objektivno zbivanje, po kojem u naš pojavni svijet struji duhovna snaga, koja onda izaziva izvjesne učinke psihološke ili materijalne naravi. - Osim toga je religiozni čovjek pun životne snage, koju zapažamo na njemu bilo u lirskom oduševljenju bilo u etičkom heroizmu. Stoga ga obuzima čuvstvo sigurnosti i mira.

Sa subjektivno-psihološkog gledišta, tako nastavlja James, religiju treba smatrati jednom od najvažnijih bioloških funkcija čovječanstva, jer je od velikog utjecaja na naš život. To je stanovište zastupao i Leuba, na koga se James izričito poziva. On je među ostalim rekao: Ne spoznajemo Boga, niti ga shvaćamo, n e g o g a t r e b a m o kao onoga koji se brine za nas, ... kao prijatelja ili kao predmet naše ljubavi. Pokazuje li se korisnim, onda naša religiozna svijest ne pita dalje . . . Cilj svake religije nije Bog, već život . . . Pravi je temeljni pokretač religije na svim stupnjevima razvitka ljubav prema životu.

Na ovu se konstataciju nadovezuje spoznajnoteoretsko promatranje religije. James razlikuje ova dva pitanja: Sadrže li sve religiozne dogme i konfesije usprkos svojoj velikoj raznolikosti jednu zajedničku jezgru, za koju sve zajednički svjedoče? Je li ovaj zajednički temeljni sadržaj istinit?

Na prvo pitanje odgovara James bez oklijevanja pozitivno. Zajedničko je svim religijama ovo: čovjek osjeća da s njim nešto nije u redu, a tim što stupa u pravi odnos prema višim silama nastaje u njemu svijest da je izbavljen iz tog nenormalnog stanja. U čovjeku je prema tome već jedna klica više i savršenije stvarnosti. Ta je klica b o l j i d i o u nama,

s kojim se identificiramo, i to na taj način što dolazimo do svijesti i uvjerenja da taj bolji dio stoji u vezi s "nečim v i š i m iste vrste". S nečim v i š i m što izvan čovjeka djeluje u svemiru, s kojim može stupiti u odnos, a koje mu može biti utočište, kad je cijeli njegov niži bitak doživio brodolom.

Malo je kompliciranije drugo pitanje, naime da li je ova zajednička jezgra svih religija "istinita". Drugim riječima: Je li ono spomenuto "v i š e iste vrste" samo proizvod naših predočaba ili ono stvarno egzistira? S tim je u vezi cijeli niz daljnih pitanja: Ako ono egzistira, kako egzistira? Djeluje li ono? Kakvo je ono "sjedinjenje", o kojem su uvjereni religiozni geniji? U tim se pitanjima naročito crkvena gledišta veoma razilaze. Ni James ne će apodiktički odgovoriti, već svome odgovoru pripisuje samo značaj hipoteze. Obazirući se na činjenice želi dati takav odgovor, kojem naučna logika ne može iz opravdanih razloga uskratiti pristanak.

Evo, dakle, smisao te hipoteze.

Treba prije svega ono "v i š e" tako opisati, da se s nama mogu slagati psiholozi. U tom pothvatu može posredovati pojam "potsvijesnog ja". Ukupni je naš duševni život mnogo opsežniji, nego što to ikad doznajemo. Jedan dio našega ja ostaje skriven i nepoznat. Mnogo toga skrivenog nema daljneg značenja. Ali na tom području potsvijesti treba među ostalim tražiti podrijetlo genijalnih otkrića i djela. Tako se sad i ono "više" u n u t a r granica naše vlastite egzistencije može smatrati p o t s v i j e s n i m n a s t a v k o m n a š e g s v i j e s n o g ž i v o t a, što god ono bilo i značilo i z v a n granica naše individualne opstojnosti.

Ta hipoteza po Jamesu ima ove prednosti. Prvo, ona se osniva na jednoj psihološkoj činjenici. Drugo, ona može protumačiti uvjerenje pobožnog čovjeka da ga vodi neka izvanjska sila. Jer sve ono što iz potsvijesne religije probija u svijest nastupa kao nešto objektivno, pa stoga i može u čovjeku pobuditi utisak da ga vodi jedna izvanjska sila. U religioznom se životu radi o vodstvu "odozgo". I to je razumljivo u ovoj hipotezi, jer se vodstvo pripisuje višim sposobnostima našeg vlastitog skrivenog duhovnog života. Zato je čuvstvo sjedinjenja sa spomenutom višom silom čuvstvo o nečem što stvarno egzistira; dakako, što egzistira kao potsvijesni nastavak našeg svijesnog života, kao stvarnost "iste vrste".

K r i t i č k e r e f l e k s i j e . S načelnog gledišta treba prije svega priznati da je James od početka do konca razlikovao p s i h o l o š k o istraživanje religioznosti od f i l o z o f s k o g odnosno s p o z n a j n o t e o r e t s k o g ocjenjivanja psihološki utvrđenih rezultata. U njegovu razlaganju nailazimo doduše na mnoge teoretske refleksije spoznajnoteoretskog značaja, ali je James to namjerno činio, svijestan da je napustio područje empiričke psihologije. Stoga se češće ponavljaju njegove opomene, naime da ne zamijenimo pitanje činjenica s pitanjem istine, to jest s pitanjem spoznajnoteoretskog ocjenjivanja činjeničnih sudova. Samo što ni samom Jamesu nije uvijek uspjelo da se u praktičnoj izvedbi svoga programa odvoji od svog pragmatizma. Baš time što je svoje pragmatističke predrasude unio u psihologiju unakazio je svoju metodu.

U vezi s ovim treba također upozoriti na činjenicu, da James visoko cijeni religioznost, jer je čvrsto uvjeren o njenoj "biološkoj korisnosti" Ona je jedna od najvažnijih bioloških funkcija čovjeka, a njeni su plodovi od velikog značenja. Međutim, to je čisti pragmatizam, po kojem je istina ono što je "biološki korisno". Drugo je istina, a drugo korist. Desilo se da je katkad najobičniji slučaj (zabuna ili zabluda) vodio do velikih otkrića, koja su vanredno korisna za život. Prema tome može i zabluda imati "biološku korist" ali je zato ipak ne ćemo smatrati istinom.

U metodičkom pogledu je Jamesovo istraživanje vrijednije od Starbuckovog. Kod njega prevladava kvalitativno ocjenjivanje materijala, kao što je uopće i njegov materijal već po sebi kvalitativno bolji od Starbuckovog. Životopisi, pisma, religiozne rasprave, mistički spisi i slično pružaju mu puno dragocjenih podataka. U raščlanjavanju tih dokumenata je James vanredno vješt. Samo što se po njegovoj metodi ipak previše zanemaruje obična ili normalna religioznost. Sigurno se normalna religioznost može dobro spoznati na osnovi istovrsnih nadnormalnih pojava. Ali je tu ipak velika pogibelj samovoljnog konstruiranja. Metodički je ispravnije da prije ispitujemo normalne pojave, pa da ih onda kontroliramo prema promatranju istovrsnih nadnormalnih - eventualno patoloških pojava.

U pogledu Jamesove tipologije može se reći da se tu radi tek o prvim počecima. Razdioba na optimistički i pesimistički tip još je suviše općenita, a da bi se mogle uočiti mnogovrsne nijanse, kojima obiluje religiozni život.

Prigovara se nadalje što je James vodio računa samo o "personalnoj" religiji i što je sasvim zanemario "institucionalnu" religiju. Prigovor je uistinu opravdan. Iako se naime izvanjska religiozna organizacija može tek pravo razumjeti na osnovi ličnog proživljavanja religioznih vrednota, ipak je u konkretnim prilikama važno i to, da i ta izvanjska organizacija sa svoje strane utječe na daljne proživljavanje i osobno oblikovanje religije. Dakle, ne smije se ispitati jedna bez druge, nego i jedna i druga, iako primarno "personalna", a sekundarno "institucionalna" religija.

U shvaćanju obraćenja James se neprestano poziva na Starbucka, o kojem je u tom pitanju i ovisan. Protiv tog shvaćanja ima više opravdanih prigovora. Iznijet ću najglavnije. - Prije svega se pojam obraćenja uzima u dosta n e o d r e đ e n o m smislu. Sam James kaže da je religija (religiozno obraćenje) samo j e d a n od mnogih puteva, kojima čovjek dolazi do nutarnjeg jedinstva i smirenja. Obraćenje ili obnova može također, obratno, od religije voditi do ateizma. Religiozno ili profano obraćenje je jedan opći psihološki proces, gdje se postepeno ili najedanput pojavljuje novi čovjek. - S psihološkog stanovišta previše je rečeno kad se kaže sa Jamesom da se neki ljudi možda uopće ne mogu ni u kakvim prilikama obratiti, jer da religiozne predodžbe ne mogu ući u središte njihovog duhovno-osobnog života. Sigurno može krivo naziranje na svijet i život, pesimističko ili materijalističko shvaćanje čovjeka u tom pogledu puno smetati. Ali nazvati takve osobe odličnim ljudima i praktičnim slugama Božjim, a ujedno im odreći svaku religioznost, to je teško razumljivo. - Sudbonosno je u čitavoj stvari Jamesovo p r a g m a t i s t i č k o stanovi-

šte. Tako čitamo skoro od riječi do riječi ove: Ako je obraćenje od koristi za život, onda treba da ga cijenimo, iako je možda čisto naravni psihološki proces; obratno, ako nije od koristi za život, onda ga treba naprosto zabaciti, pa makar kakvog nadnaravnog podrijetla bilo. - Ispočetka je James oprezno razlikovao čistu psihologiju i nadnaravnu teologiju. Ali on ipak zanemaruje i zapostavlja n a d n a r a v n i a s p e k t religioznog "obraćenja". Naročito proces naglog "obraćenja" fundira u potsvijesti i uopće u instinktivnim slojevima čovječjeg bitka.

Nekoliko važnijih pisaca

Da prikaz bude potpuniji treba barem ukratko spomenuti još nekoliko važnijih imena.

Donekle u duhu Starbuckove metode napisao je George A. C o e knjigu o duhovnom životu,[7] a kasnije jednu psihologiju religije.[8] I on se uglavnom bavi pojavom religioznog obraćenja, a dolazi do sličnih rezultata kao Starbuck. Njegova je knjiga o duhovnom životu bila vrlo raširena među metodističkim svećenstvom.

Starbuckovu je metodu znatno usavršio James B. P r a t t .[9] Već je u samom dobavljanju materijala mnogo oprezniji od Starbucka. Odgovore traži od takvih osoba, koje se u nekom smislu mogu smatrati značajnim tipovima religioznog života. Na 550 upitnica dobio je svega 83 odgovora, a od ovih je samo 77 mogao upotrebiti. S onim osobama, koje su mu odgovorile, nastoji podržavati izvjesnu korespondenciju u svrhu produbljivanja i boljeg razumijevanja njihovih odgovora. Sasvim je novo kod njega to, što svoje gradivo uspoređuje sa svjedočanstvima i rezultatima povijesti religija i etnologije. Međutim, u praktičnom prosuđivanju i ocjenjivanju pojedinih spomenutih momenata ni Pratt ne svladava sve poteškoće. Njegovo je statističko gradivo prilično nedostatno, a k tomu je dosta jednostrano iskoristio podatke iz povijesti religija i etnologije. Što se tiče samog predmeta njegovog istraživanja, išao je za tim da analizira vjeru uopće. Po njemu se vjera općenito pojavljuje u ovom trostrukom obliku: kao primitivna lakovjernost, kao razumna vjera i kao emocionalna vjera. To je

---

7 G. A. C o e , The Spiritual Life. New York 1900.

8 G. A. C o e , The Psychology of Religion. Chicago 1916.

9 J.B. P r a t t , The Psychology of Religious Belief. New York 1907. Važno mjesto zauzima u američkoj stručnoj literaturi Prattova kasnija knjiga: The Religious Consciousness. A Psychological Study. New York 1923. (Samo usput spominjem da je u naučnoj literaturi čitava zbrka u pogledu citiranja mjesta i godine izdanja američkih djela. Krivnja je donekle na tehničkoj opremi samih djela. Tako na pr. ova Prattova knjiga na naslovnoj strani ima: 1923; a na slijedećoj strani čitamo: Copyright,1920; pri tom se nigdje ne spominje da se radi o drugom izdanju.) Opširno radi o odnosima između religije i potsvijesti, o "obraćenju", o mističkom iskustvu, o ekstazi i o mnogim drugim pitanjima.

ujedno trostruka razvojna etapa vjere, koja se po svom sadržaju navodno sastoji u tom da Bog za nas predstavlja i znači neku v r i j e d n o s t. Čovjek u prvom redu t r e b a Boga, a r a z u m i j e v a ga tek u podređenom smislu. Bog je za nas vitalan zahtjev, a nije toliko teoretski problem. Prattovo je tumačenje vjere biologističko i relativističko.

George B. C u t t e n napisao je jedan od najboljih priručnika čitave psihologije religije pod naslovom: Psihološke pojave kršćanstva.[10] On ne donosi novo gradivo, već jedino prikazuje dotadašnje naučno stanje na području empiričkog istraživanja religije.

U pogledu imanentno-biološkog tumačenja religioznog iskustva više dodirnih točaka sa Starbuckom i Jamesom ima Edward S. A m e s .[11] Po njemu je svaki psihološki proces duhovno-tjelesne naravi. U religiji vidi samo naročitu pojavu reagiranja i prilagođivanja. Sve je to uvjetovano različitim izvanjskim činiocima, prije svega socijalnim prilikama.

U Hallovoj psihološkoj školi dobio je e t n o l o š k i p r a v a c nekoliko važnijih zastupnika. Najpoznatiji su James H. L e u b a , o kojem je već naprijed bilo govora, zatim Irving K i n g [12] i George M. S t r a t t o n .[13]

Zaključak

Važnost američke psihologije religije nije u njenim rezultatima, nego u njenom načelnom stavu prema religijskom problemu. Iz naučnih razloga ona se u principu ograničuje na e m p i r i č k o ispitivanje religioznosti. Neprestano ukazuje također na pitanje o istinitosti odnosno o vrijednosti religije, ali teoretski nastoji odvojiti iskustveno promatranje i opisivanje religioznih pojava od pitanja njihove spoznajnoteoretske vrijednosti i metafizičke fundiranosti. Kod svega je najsimpatičnije da se promatranje religioznih pojava razvilo takoreći organski iz ondašnjeg shvaćanja psihologije. Zato psihologija religije u Americi nije nastala iz neke reakcije na bilo kakve pretjerane filozofske struje, niti je trebala da bude nadomjestak za neke propale naučne ideale. Nastala je iz spoznaje i uvjerenja da je religioznost "vitalna funkcija" u najuzvišenijem smislu riječi, a da je u principu pristupačna naučnom promatranju i ispitivanju kao i svako drugo duševno iskustvo. Za takvo je stanovište u Americi teren bio pripravljen. Vjerske prilike u Americi svratile su i kao takve pozornost naučnih krugova na praktično i u tom smislu "vitalno" značenje religioznosti, a na-

10 G. B. C u t t e n , The Psychological Phenomena of Christianity. New York 1909.

11 E. S. A m e s , The Psychology of Religious Experience, London 1910.

12 I. K i n g , The Differentiation of the Religious Consciousness. New York 1905. Zatim: The Development of Religion. A Study in Anthropology and Social Psychology. New York 1910.

13 G. M. S t r a t t o n , The Psychology of the Religious Life. London 1911.

ročito je to činila nametljiva propaganda mnogobrojnih kršćanskih sekta. Tek se u toj perspektivi razumijeva, zašto je pojam "obraćenja" naprosto glavni predmet ispitivanja čitave američke psihologije religije.

Pri ispitivanju religioznosti američki psiholozi uglavnom polaze od takvog shvaćanja duševnog života, koje se ukratko može nazvati b i o l o g i s t i č k i m . Mnogo insistiraju na potsvijesti i na instinktu. Osim toga manjeviše zastupaju r e l a t i v i s t i č k i p r a g m a t i z a m . Takvim su pretpostavkama uvjetovana njihova tumačenja i njihovi rezultati.

Konačno, koliko god prigovarali metodama američke psihologije religije, jedno je sigurno, naime, da su baš američki psiholozi o s n o v a l i p s i h o l o g i j u r e l i g i j e k a o s a m o s t a l n u e m p i r i č k u z n a n o s t . To je u naučnom pogledu jedan od onih rijetkih proizvoda, što ih je Evropa "uvozila" iz Amerike.

L i t e r a t u r a

Osim literature koja je u tekstu navedena vidi naprijed spomenute uvode: G. W u n d e r l e , W. G r u e h n , W. K o e p p , T. K. O e s t e r r e i c h . - Kratki referati i monografije: J. B e s s m e r, Die Theologie vom Standpunkte der funktionellen Psychologie. (Stimmen aus Maria-Laach. 71, 1906, str. 154-164.) W. S c h m i d t , Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie. Gütersloh 1908 (o Jamesu: str. 8-136). J. B. P r a t t , Die Religionspsychologie in den Vereinigten Staaten. Uebersetzt von A. L. M u t h m a n n . (Zeitschrift für Religionspsychologie. 3, 1909, str. 89-98.) G. W o b b e r m i n , Zur religionspsychologischen Arbeit des Auslandes. (Religion und Geisteskultur. 4, 1910, str. 233-247.) K. A. B u s c h , William James als Religionsphilosoph. Inaugural-Dissertation (Erlangen). Göttingen 1911. O Jamesovoj psihologiji religije: str. 17-42. St. A. C o o k , Religion. (Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol: X. Edinburgh 1918, str. 662-693.) R. M. J o n e s , Psychology and the Spiritual Life. (The Journal of Religion. 1, 1921, str. 449-461.) E. L. S c h a u b , The Present Status of the Psychology of Religion. (Isti časopis. 2, 1922, str. 362-379.) W. C. B o w e r , The Organization of Religious Experience. (Isti časopis, 3, 1923, str.34 do 50.) W. B. S e l b i e , The Psychology of Religion. Oxford 1924. P. S l a n k a m e n a c , O metodi psihologije religije. (Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Knjiga 231 razreda historičko-filologičkoga i filozofičko-juridičkoga. Zagreb 1925, str. 137-191.) H. N. W i e m a n, Religious Experience and Scientific Method. New York 1926. E. L. S c h a u b, The Psychology of Religion in America during the past Quarter-Century. (The Journal of Religion. 6, 1926, str. 113-134.) H. P i n a r d d e l a B o u l l a y e , L'Étude comparée des religions. II: Ses méthodes.[4] Paris 1929. O psihološkim metodama: str. 305-386. G. N i e m e i e r , Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart. Stuttgart

1930. O psihološkim metodama: str. 21-119. H. N. W i e m a n , Values: Primary Data for Religious Inquiry. (The Journal of Religion. 16, 1936, str. 379-405.) - Za daljnu literaturu vidi: I. K i n g , The Development of Religion. New York 1910. G. A. C o e , The Psychology of Religion. Chicago 1916. J. B. P r a t t , The Religious Consciousness. New York 1923.

TREĆE POGLAVLJE

PATOLOGISTIČKO-POZITIVISTIČKA PSIHOLOGIJA RELIGIJE

Patologističko-pozitivističke tendence

Kad ovdje govorimo o patologističko-pozitivističkoj psihologiji religije, onda mislimo na naročiti p r a v a c psihološkog istraživanja religije, koji se nikako ne smije zamijeniti s psihopatologijom religije. Psihopatologija ili - kako neki radije i ispravnije kažu - patopsihologija religije bavi se bolesnim religioznim životom. Njena je zadaća da opiše religiozne doživljaje ukoliko se odvijaju u nastranim duševnim procesima. Utoliko se razlikuje od normalne psihologije religije, koja istražuje zdravi religiozni život i njegove manifestacije. Patopsihologija religije je bez sumnje od velike važnosti i koristi, jer nam može pomoći da bolje upoznamo psihičku strukturu nekih manje pristupačnih doživljaja.

Patologističko-pozitivistički pravac psihologije relije označuje ovdje jedan n a r o č i t i m e t o d i č k i s t a v , po kojem bi uopće trebalo približiti se religioznim pojavama i ispitati ih na osnovi različitih nenormalnih i nadnormalnih manifestacija religioznog života. Pozitivistički je taj pravac utoliko, što zadnje tumačenje traži u nesvijesnom nagonskom životu ili barem što mnogo simpatizira s takvim tumačenjem.

Psiholozi, koje ćemo spomenuti kao zastupnike tog pravca, nisu u jednakoj mjeri bili svijesni svog metodičkog principa. U njihovim spisima nailazimo također na izreke i formule, koje u izvjesnom smislu dolaze čak u sukob sa spomenutim patologističko-pozitivističkim metodičkim principom. Međutim, uzevši u obzir osnovni njihov stav prema religijskom problemu, smatrao sam da je dopušteno pod gornjim naslovom prikazati njihov rad na području psihologije religije, dakako sa spomenutom rezervom.

Kao što američka psihologija religije ima svoj posebni naučni značaj, tako ima i patologističko-pozitivistički pravac svoju geografsku domovinu: Francusku i francusku Švicarsku. Ta se činjenica ne može pripisati pukom slučaju. Francuska je psihologija oduvijek mnogo insistirala na p a t o l o š k i m pojavama i na n e s v i j e s n o m pokretaču duševnog života. Naročito su se isticali Théodule R i b o t , Pierre

J a n e t , Alfred B i n e t i drugi u mnogobrojnim svojim spisima. Iz ove je naučne situacije razumljivo, da su baš psiholozi francuske narodnosti postali tipičnim predstavnicima patologističko-pozitivističke psihologije religije.

Théodule Ribot

U Francuskoj je Théodule R i b o t zapravo osnovao psihologiju kao samostalnu znanost. U svom djelu o suvremenoj engleskoj psihologiji ističe da se psihologija mora baviti iskustvenim odnosno eksperimentalnim proučavanjem činjenica, a ne nadiskustvenim pitanjima njihova podrijetla, njihove naravi i svrhe.[1] Ribot ukazuje uglavnom na dvije metode: na subjektivnu i na objektivnu metodu. Prva se sastoji u promatranju vlastitih nutarnjih doživljaja (introspektivna metoda). Druga je jedna vrsta poredbenog promatranja djece, naroda i životinja.

Kod Ribota donekle iznenađuje odlučnost i smjelost kojima se zauzima za značenje religioznog čuvstva.[2] Njemu se ne svida što su psiholozi prije njega samo površno raspravljali o tom pitanju. I da je religiozno čuvstvo samo zabluda, tako veli Ribot, ipak bi moralo biti predmet psihološkog istraživanja, jer je i zabluda pravo psihičko stanje.

Važno je znati da Ribot ističe i n t e l e k t u a l n i činilac u religiji, a da u religioznom čuvstvu ne će nikako da vidi samo neko patološko stanje. Dosta oprezno govori o patološkim znakovima i pojavama religioznog doživljavanja, te smatra da ih treba istraživati u vezi s normalnim stanjima radi potpunosti i u smislu neke nadopune. Ipak u religioznom čuvstvu vidi samo izraz nekog ograničenog egoizma, koji stoji u vezi s nagonom samoodržanja: religiozno je čuvstvo po svom podrijetlu i u svojoj biti e g o i s t i č n o .

To je u principu neka p o z i t i v i s t i č k a t e o r i j a. Ona je već u predgovoru najavljena. Tamo kaže Ribot da u cijelosti prihvaća fiziološku teoriju (Bain, Spencer, Maudsley, James, Lange i dr.) koja svodi čuvstva na biološke činioce te ih smatra neposrednim i izvornim izrazom vegetativnog života. Nadalje naglašuje da čuvstva imaju svoje korijene u potrebama i nagonima, što samo po sebi nije naprosto krivo, ali je u istaknutom smislu karakteristično za Ribotov stav.

Théodore Flournoy

Među psiholozima patologističko-pozitivističkog pravca na području psihologije religije najpoznatiji je Théodore F l o u r n o y . On se u svojim spisima mnogo bavio spiritizmom, somnambulizmom, automatizmom, tele-

---

1 Th. R i b o t , La psychologie anglaise contemporaine. Paris 1870 (prvo izdanje).

2 Th. R i b o t , La psychologie des sentiments. Paris 1896 (prvo izdanje), str. 297-319.

patijom, pitanjima hipnotizma i sublimalnog sanjarenja, ukratko najrazličitijim nenormalnim i nadnormalnim pojavama duševnog života, o kojima rade psihopatologija i parapsihologija. Nema sumnje da te pojave stoje u izvjesnom odnosu prema nekim pojavama religioznosti, naročito prema nastranim pojavama. Flournoy je sve od početka svog naučnog rada imao mnogo smisla i razumijevanja za njihov međusobni odnos, možda zato što je istraživanje počeo kao medicinar.

S p i r i t i s t i č k e s e a n s e . Pravu senzaciju značilo je za naučni svijet djelo, što ga je Th. Flournoy 1899 godine izdao u Ženevi o jednom vrlo zanimljivom i poučnom slučaju somnambulizma.[3] Djelo je već iduće godine izašlo u drugom i trećem izdanju. Ono ipak ne radi samo o somnambulizmu, kako je Flournoy isprva htio, već općenito o mediumističkim činima gospođice Jelene Smith, jedne inteligentne i nadarene osobe, koja je na sebe skrenula pažnju čitave ženevske inteligencije. S njom se Flournoy upoznao u prosincu 1894 godine kod svog prijatelja Augusta Lemaitrea, i to na jednoj spiritističkoj sjednici kod okruglog stola. Jelena je onda imala 30 godina. Karakteristične su bile njene vizije u budnom stanju. Njih su pratili tiptološki diktati (to jest diktati koji se dobivaju poznatim lupanjem stola) i slušne halucinacije. Njihov se sadržaj uglavnom odnosio na događaje iz prošlosti, dakle, na pojave takozvane hiperamnezije ili retrokognicije. Flournoy se oduševio za taj slučaj najviše zato, jer mu je Jelena opisala neke događaje, koji su se u njegovoj obitelji navodno zbivali prije njegovog rođenja. I drugima je saopćila događaje, za koje prisutni obično nisu ništa znali, ali za koje se kasnije ispostavilo da su nesumnjivo istiniti. Bilo je dakako i takvih saopćenja, o kojima nema i ne može biti kontrole: na pr. o tobožnjoj reinkarnaciji različitih historijskih junaka, kakvim je Jelena neke prisutne učesnike prikazala. Flournoy je kroz pet godina prisustvovao spiritističkim sjednicama, koje su se znale održavati i u njegovom stanu. Ispočetka se Jelena nalazila samo u polu-somnambulnom stanju bez amnezije (bez slabosti sjećanja ili pamćenja): imala je različne halucinacije, koje nisu isključile budnost niti znatno poremetile pamćenje. U kasnijim je godinama obično imala potpuni somnambulizam, iza kojeg je slijedila amnezija: izgubila je svoju normalnu svijest, a kad je opet došla k svijesti nije se više sjećala onoga što se dogodilo za vrijeme spiritističke sjednice. Tako je Flournoy u Jeleni Smith imao idealan slučaj mnogostranog medija i veliku raznolikost "automatizma", to jest takvih pojava, koje se od običnih duševnih procesa razlikuju samo tim što nisu svijesni i što prema tome ne mogu biti predmet sjećanja odnosno pamćenja.

Jelena Smith ostavila nam je prave somnambulne romane. Prema nekima je već dvaput živjela na ovoj zemlji: prije 500 godina kao kćer jednog arapskog šaha i supruga jednog indijskog kneza, a zatim kao čuvena, ali nesretna Marija Antoaneta. U nekim se somnambulnim stanjima opet sjeća

---

[3] Th. F l o u r n o y , Des Indes à la Planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. Paris - Genève 1899. Djelo je prevedeno na engleski (London 1900), talijanski (Milano 1905) i njemački jezik. Njemački prijevod: Th. F l o u r n o y , Die Seherin von Genf. Mit einem Geleitwort von M. D e s s o i r . Autorisierte Uebersetzung. Leipzig 1914.

svoje slavne prošlosti, te nastupa kao knjeginja ili kraljica. O tom rade' dva romana. U njima prevladava spiritistička nauka o reinkarnaciji. - U jednom trećem romanu Jelena Smith stupa u odnos s tobožnjim ljudima i stvarima na Marsu. Ona to može činiti na osnovi svojih rijetkih mediumističkih sposobnosti i u tom ona sad nalazi utjehu. To je takozvani astronomski somnambulizam, u kojem se kod Jelene Smith ističu pojave glosolalije, to jest pronalazak i primjena nepoznatog jezika. - Značajno je da su svi izvještaji o tim stvarima vezani za misterioznu prisutnost nekog "duha", koji se zove "Leopold", a koji se izdaje vođom i čuvarem medija (Jelene).

Flournoy je 1901 godine izdao još neke nove bilješke o istom slučaju Jelene Smith.[4] Vrijednost je ovih opažanja u tom što se Flournoy ograničio na jedan konkretni slučaj, s kojim je živio u neprestanom ličnom dodiru. Zato nam o predmetu svog istraživanja ne daje samo opća teoretska mišljenja, već podrobnu analizu točno utvrđenih činjenica. I u tom je bio sretne ruke. Stručna mu je kritika priznala točnost u promatranju i opreznost u tumačenju, naročito kad ispituje polusvijesne duševne pojave.

M e t o d i č k i p r i n c i p . Svoj stav prema pitanjima psihologije religije iznosi Flournoy u jednom uvodnom predavanju na univerzitetu u Ženevi.[5] Po njegovu shvaćanju psihologija religije mora biti e m p i r i č k a znanost, koja se ima baviti samim nutarnjim proživljavanjem religioznosti, a ne samo socijalnim oblicima ili proizvodima religije. Njena svrha mora biti strogo naučna: jedino smije tražiti istinu.

Flournoy isključuje iz psihologije religije pitanje o istinitosti religije. To je metafizičko pitanje. Psihologija ne radi o transcedenci, nego to pitanje prepušta metafizici. Psiholog se mora ograničiti na to da utvrdi nutarnje iskustvo čovjeka, a o eventualnoj upravljenosti tog iskustva na neku transcendentnu stvarnost može također samo činjenički suditi.

Kao metodički princip, po kojem bi se morala ravnati psihologija religije, ističe Flournoy takozvani p r i n c i p b i o l o š k o g t u m a č e n j a r e l i g i o z n i h p o j a v a , koji se zapravo sastoji iz četiri daljna principa: iz fiziološkog, genetičkog ili evolutivnog, komparativnog ili poredbenog i dinamičkog principa. To se ne iznosi kao potpuno nova stvar, već kao kritički rezultat dotadašnjih glavnih radova. Spominju se Th. Ribot, J.H. Leuba, E.D.Starbuck, G.A. Coe, E. Murisier i drugi. Sadržaj monumentalnog djela od W. Jamesa bio je onda tek donekle poznat, naime iz izvještaja štampe. Na osnovi svih tih radova zaključuje Flournoy:

"La psychologie religieuse, jugée d'après les quelques travaux dont nous lui sommes déjà redevables, s'inspire des deux principes généraux suivants:

---

4 Th. F l o u r n o y , Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. (Archives de Psychologie. 1, 1901, str.101-255.) U spomenutom njemačkom prijevodu umetnuti su ovi dodaci na odgovarajućim mjestima.

5 Th. F l o u r n o y , Les principes de la psychologie religieuse. (Archives de Psychologie. 2, 1903, str. 33-57.)

1. E x c l u s i o n d e l a t r a n s c e n d a n c e , principe négatif et de défense, pour ainsi dire, en vertu duquel - tout en enregistrant à titre de données mentales les appréciations de valeur et les sentiments de réalité transcendante dont les expériences religieuses s'accompagnent dans la conscience du sujet - la psychologie s'abstient de tout verdict sur la portée objective de ces phénomènes, et écarte de son sein les discoussions relatives à l'existence possible et à la nature d'un monde invisible.

2. I n t e r p r é t a t i o n b i o l o g i q u e des phénomènes religieux, principe positif et heuristique, en vertu duquel la psychologie envisage ces phénomènes comme la manifestation d'un processus vital, dont elle s'efforce de déterminer la nature psychophysiologique, les lois de croissance et de développement, les variations normales et pathologiques, le dynamisme conscient ou subconscient, et, d'une façon générale, les rapports avec les autres fonctions et le rôle dans la vie totale de l'individu et, ensuite, de l'espèce."[6]

Preostaje još da pobliže objasnimo smisao spomenutih principa.

F i z i o l o š k i princip imao bi da ispita fiziološke uvjete religiozne svijesti. Radi se, dakle, uglavnom o živčanim procesima pri religioznom doživljavanju, o pokušaju da se utvrde funkcije mozga pri religioznom obraćenju, da se ustanovi utjecaj rase, starosti, spola i temperamenta na religiozno doživljavanje i slično. Flournoy zapravo ne pokazuje mnogo simpatije prema ovom načinu ispitivanja religioznih pojava, i to među ostalim zato što naročito na području fiziologije mozga ima puno nejasnoće. - G e n e t i č k i ili e v o l u t i v n i princip pruža mnogo više, jer ispituje razvitak religiozne svijesti obzirom na njenu ovisnost o različitim izvanjskim i nutarnjim činiocima. U pogledu ovog metodičkog stava nema toliko načelnih poteškoća. Poteškoće su tu zapravo samo praktične ili tehničke naravi. - K o m p a r a t i v n i ili p o r e d b e n i princip ide za tim da se ispitivanje pojedinih pojava proširi na što više konkretnih slučajeva. Tu je važno da psiholog pazi na svoje ishodište. Ne smije polaziti od jednog apriornog pojma ili od jedne konfesije kao jedino prave religije, nego se treba jednako baviti svim mogućim religioznim pojavama. U njihovoj velikoj raznolikosti treba pronaći ono što je "bitno". - D i n a m i č k i princip, konačno, vodi računa o psihofiziološkom razvitku čitave osobe. Religioznost je u čovjeku uvjetovana različnim poznatim i nepoznatim činiocima. I kao što život teče, tako nam se i religioznost čovjeka prikazuje kao neki kompleksni dinamizam.

Valja još jedanput naglasiti da Flournoy ne proglašuje taj četverostruki princip svojom metodom, već jedino želi reći da je dotadašnji rad na području individualne psihologije religije proveden po tom principu.

Svoju vlastitu metodu pokazao je Flournoy na konkretnom primjeru u svojim "opažanjima".[7] U njima iznosi šest izvještaja, koji su nastali ili

---

[6] Th. F l o u r n o y , Les principes de la psychologie religieuse. Str. 57.

[7] Th. F l o u r n o y , Observations de psychologie religieuse. (Archives de Psychologie. 2, 1903, str. 327 - 366.)

spontano ili na njegovu molbu, ali bez upitnica. Stoga među tim izvještajima nema formalnog jedinstva, što znatno otežčava njihovo proučavanje. Flournoy je svijestan da se iz njih ne mogu izvoditi o p ć i zaključci. Osim toga s pravom ističe da je za izgradnju psihologije religije kao znanosti potrebnije i važnije da se ispituje obična ili svagdašnja, ali dakako prava religioznost, nego da se uočuju vanredni ili ekscentrični slučajevi. Treba činiti i jedno i drugo, ali prvenstveno ono prvo.

Flournoy se u svojim "opažanjima" ne upušta u potanko raščlanjavanje, već uglavnom daje samo originalne izvještaje te na njih nadovezuje svoje primjedbe. Ali baš kratkoća ovih primjedaba najbolje pokazuje, kakvom se lakoćom tumač uživio u duševno raspoloženje izvjestitelja. Kod svega se strogo drži principa opažanja. Njegova je metoda empirička, ali nije eksperimentalna. Poznata je baš pod imenom m e t o d e o p a ž a n j a .

Veliki literarni uspjeh imao je Flournoy s malom knjižicom o religioznom geniju.[8] Tu se vide njegove patologističke tendence, koje u većoj ili manjoj mjeri prevladavaju skoro u svim njegovim spisima. Naročito se mistički doživljaji dovode u vezu s nekom epilepsijom i histerijom, barem u tom smislu što na njih "podsjećaju". Uostalom, Flournoyovo zanimanje upravljeno je uglavnom na patološke i parapsihičke pojave.[9]

Patološka metoda

Za pravu patološku metodu u psihologiji religije zalagao se E. M u r i s i e r :

"Pourquoi la méthode pathologique ne rendrait-elle pas ici des services analogues à ceux qu'elle a déjà rendus à la psychologie de l'intelligence et à la psychologie de la volonté? La maladie décompose,en effet, les sentiments supérieurs aussi bien que d'autres phénomènes et elle exagère aussi quelques-uns de leurs éléments constitutifs." Ili na drugom mjestu: "En somme, la pathologie de l'émotion religieuse, esquissée seulement comme ici, ou complétée et approfondie, conduirait, semble-t-il, à une définition de la religion voisine de celle qu'avait donnée jadis Schleiermacher. Le sentiment de dépendance offre en effet, selon le penseur allemand, un double caractère, individuel et collectif."[10]

Srećemo također pisce koji zagovaraju psihopatološko podrijetlo misticizma.[11] Štoviše, spisi koji rade o odnosima između religije i lu-

---

8 Th. F l o u r n o y , Le génie religieux. Saint-Blaise 1905. To je zapravo jedno predavanje održano u rujnu 1904.

9 Podatke o tom vidi u popisu najvažnije literature.

10 E. M u r i s i e r , Les maladies du sentiment religieux. Paris 1901, str.4 i 173. Poredi: A. G o d f e r n a u x , Sur la psychologie du mysticisme. (Revue philosophique. 53, 1902, str. 158-170.)

11 G.-L. D u p r a t , Religiosité et mysticisme d'après l'observation psycho-pathologique. (Revue philosophique. 68, 1909, str. 276-283.)

dosti[12] ili čak o Isusovoj ludosti[13] postaju simptomatičkim.

Ovdje bi trebalo istaknuti ono što je jedan kritičar rekao o Starbuckovim i Jamesovim spisima, naime da moderna psihologija religije najviše dodirnih točaka ima s patološkom psihologijom naših psihijatara, a da je zato jednim dijelom postala patološkim promatranjem religije: najviše se bavi nastranim, abnormalnim pojavama religioznog života, kao da su ove naročito instruktivne za samu stvar.[14]

Ukratko još neke primjedbe o razlici između psihopatologije i patopsihologije. Često se ti izrazi uzimaju u istom smislu. Međutim ne bi bilo na odmet da se pazi na njihovu terminološku razliku. A. M e s s e r prikazuje tu razliku ovako. Psihologija se može baviti normalnim ili abnormalnim duševnim pojavama. U prvom slučaju imamo normalnu psihologiju (običnu psihologiju), a u drugom slučaju s pravom govorimo o patopsihologiji. P a t o p s i h o l o g i j a je, dakle, dio psihologije, a radi o ispitivanju abnormalnih duševnih pojava. Istražuje abnormalne duševne procese, ali ih istražuje u prvom redu zato što su d u š e v n i procesi. Psihopatologija je, naprotiv, dio patologije. Patologija radi o bolestima i uopće o abnormalnim tjelesnim i duševnim stanjima živih bića. P s i h o p a t o l o g i j a bavi se samo duševnim bolestima i duševnim abnormalnim stanjima, a bavi se njima u prvom redu zato što su b o l e s t i ili a b n o r m a l n a stanja.[15]

Zaključak

Da se ispravno prosudi i uvaži rad Ribota, Flournoya i Murisiera, treba imati pred očima činjenicu da oni nikako nisu utemeljili neku patologističko-pozitivističku psihologiju religije, nego da se samo još nisu bili sasvim riješili patologističko-pozitivističkog shvaćanja religije.

Ma da je Ribot pravi pozitivist, koji smatra religiju nekim ostatkom iz doba nekritičkog mišljenja, ipak se najenergičnije zalaže za njeno na-

---

[12] S a n t e n o i s e (bez imena), Religion et folie. (Revue philosophique. 50, 1900, str.142-164.) Pisac priznaje doduše da je religija, naročito kršćanska, bila od pozitivnog i spasonosnog upliva na čudoređe, ali zatim ipak nastavlja ovako: "Après tout ce que nous avons dit, nous croyons avoir suffisamment établi cette thèse que la religion et la folie ont entre elles des rapports étroits de causalité réciproque." Str. 162.

[13] B i n e t - S a n g l é (bez imena), La folie de Jésus. Paris (1929). Prvi put je to djelo izašlo 1908 godine u četiri sveska.

[14] L ü t g e r t (bez imena), Religionspsychologie. (Theologischer Literaturbericht. 33, 1910, str. 3.)

[15] A. M e s s e r , Einführung in die Psychologie und die psychologischen Richtungen der Gegenwart.[2] Leipzig 1931, str. 119-121.

učno istraživanje. Za ono vrijeme i za one prilike puno je značio Ribotov apel. Još važniji su bili Flournoyovi spisi. U njima se psihologija religije programatski shvaća kao čisto empirička nauka, koja se razlikuje od filozofije religije kao metafizičke ili normativne nauke. Flournoyov se metodički postupak temelji na principima iskustva. Predmet njegovih radova obično su patološke ili parapsihičke pojave, ali u principu ipak i sam naglašuje da u prvom redu treba ispitivati običnn normalnu religioznost. Slično se i Murisier skoro isključivo bavi patološkim religioznim pojavama, ali zato njegovo tumačenje religioznosti ipak nije patološko.

U tom svijetlu treba da promatramo i procjenjujemo patologističko-pozitivističke tendence u francuskoj psihologiji religije. Radilo se o počecima postepene emancipacije od pozitivizma prošlog stoljeća i od patologizma francuske psihologije.

L i t e r a t u r a

Th. R i b o t , La psychologie des sentiments. Paris 1896. Njemački prijevod: Psychologie der Gefühle. Uebersetzt von Chr. U f e r . Altenburg 1903. - Th. F l o u r n o y , Des Indes à la Planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. Paris - Genève 1899. Isti, Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. (Archives de Psychologie. 1, 1901, str. 101-255.) Ova dva spisa na njemačkom jeziku: Die Seherin von Genf. Autorisierte Uebersetzung. Leipzig 1914. Poredi također: A. L e m a i t r e , Un nouveau cycle somnambulique de Mlle Smith. Ses peintures religieuses. (Archives de Psychologie. 7, 1908, str. 63-83.) - Daljna grupa Flournoyovih radova: Les principes de la psychologie religieuse. (Archives de Psychologie. 2, 1903, str. 33-57.) Observations de psychologie religieuse. (Isti časopis, str. 327-366.) Le génie religieux. Saint-Blaise 1905. Ova tri spisa na talijanskom jeziku: Psicologia religiosa. Traduzione autorizzata di N. C h e c c h i a . Pavia 1910. Na njemačkom jeziku (prijevod članka "Observations . . ", a ostalo samo prikazano u opširnom uvodu): Beiträge zur Religionspsychologie. In autorisierter Uebersetzung von M. R e g e l . Leipzig 1911. - Th. F l o u r n o y , Une mystique moderne. Documents pour la psychologie religieuse. (Archives de Psychologie. 15, 1915, str. 1-224.) Poredi: H. D e l a c r o i x, Remarques sur "Une mystique moderne". (Isti časopis, str. 338-353.) H. H ö f f d i n g , Erlebnis und Deutung. Eine vergleichende Studie zur Religionspsychologie. Stuttgart 1923. - E. C l a p a r è d e , Théodore Flournoy. Sa vie et son oeuvre. 1854-1920. (Archives de Psychologie. 18, 1923, str. 1-125.) O Flournoyovoj psihologiji religije: str. 73-83. - E. M u r i s i e r , Le fanatisme religieux. Étude psychologique. (Revue philosophique. 50, 1900. str. 561-593.) Isti, Les maladies du sentiment religieux. Paris 1901. L. A r r é a t , Le sentiment religieux en France. Paris 1903. A. L e c l è r e , La vanité de l'expérience religieuse. (Archives de Psychologie. 9, 1910, str. 241-303.) - A. W e c k e s s e r , Die parapsychologische Forschung und ihre Bedeutung für die Religion und Religionswissenschaft. Karlsruhe 1928.

ČETVRTO POGLAVLJE

PSIHOANALITIČKA PSIHOLOGIJA RELIGIJE

Pleonastički zvuči kad se govori o psihoanalitičkoj psihologiji religije. Zato se češće upotrebljava izraz "psihoanaliza religije". Međutim taj je izraz kod mnogih negativno opterećen, naročito zato što kao takav ne označuje pravi psihološki rad, već uopće "psihoanalitičko" promatranje, to jest bilo empiričko bilo teoretsko prosuđivanje religije. Da bismo odmah od početka uočili strogu empirističko-psihološku vrijednost psihoanalitičkih istraživanja na području religije, mnogo je shodnije govoriti o psihoanalitičkoj psihologiji religije.

Potrebno je, prije svega, da se upoznamo s osnovnim pojmovima psihoanalize.

Psihoanaliza

Začetnik je psihoanalize židovski učenjak Sigmund F r e u d [1] (rođen 1856 u Freiberga u Moravskoj).

Freudova je psihoanaliza naročita t e o r i j a o duševnom životu. Ukratko je možemo ovako prikazati:

Ljudski je život n a g o n s k i život. U njemu prevladava spolni nagon. Sve se duševne vrednote konačno i svode na seksualnost. Kultura, civilizacija, umjetnost, religija i sve ostale duhovne djelatnosti nisu drugo do sublimirani oblici seksualne požude ili pohote, koja se kod Freuda zove l i b i d o [2]. Sublimacija je indirektno zadovoljenje libida.

---

[1] Uglavnom prema ovim spisima: S. F r e u d , Ueber Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen gehalten zur 20jährigen Gründungsfeier der Clark University in Worcester Mass. September 1909.[8] Leipzig und Wien 1930. - S. F r e u d , Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 31.- 45. Tausend. Wien 1930. To su predavanja iz 1915/16 i 1916/17 god. Srpski prijevod: S. F r o j d , Uvod u psihoanalizu.[2] Preveo i uvodnu studiju napisao B. L o r e n c , Beograd 1937. - S. F r e u d , Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.[6] Leipzig und Wien 1926. Hrvatski prijevod: S. F r e u d , Prilozi teoriji seksualnosti. Tri rasprave. Preveli G. P e t r o v i ć i S. P r i c a . Zagreb 1934.

[2] Taj pojam nije sasvim jasan. Čini se da ga treba shvatiti u panseksualističkom smislu. Samo treba znati da je i sam pojam seksualnosti u Freudovim spisima donekle nejasan i neodređen.

- Čovjek je od samog rođenja libidinozan. To će reći da već samo dojenče žudi za spolnim zadovoljenjem. Spolno zadovoljenje kod njega nije toliko upravljeno na razmnožavanje koliko na uživanje. Libido se kod dojenčeta najviše i najoriginalnije očituje u spontanim činima sisanja, jer sisa i onda kad ne prima hrane, dakle, jednostavno zato da uživa. Štoviše, dojenče je "polimorfno perverzno". Na njemu primjećujemo različne "erotizme": oralni, analni, uretralni, fekalni erotizam i sl., a to su zapravo različne vrste autoerotizma. Na tom je naime prvom stupnju dječje seksualnosti pohota upravljena na samo tijelo djeteta i na njegove organe. Zatim seksualni nagon polako prelazi na izvanjske objekte, a prve njegove naslade u tom stadiju kruže oko majke, jer dijete najviše uživa na majčinim grudima. U dalnjem razvitku muško dijete više ljubi svoju majku, a žensko svog oca. Terminološki se ta tobožnja činjenica zove "Edipov kompleks", a zove se tako prema slijedećoj grčkoj priči. Edip je bio sin tebanskog kralja. Kad se rodio, zapitali su po običaju proročište za njegovu sudbinu. Odgovor je glasio, da će Edip ubiti svog oca i oženiti se svojom majkom. Da se spriječi ova tragedija, Edip bi izložen, ali su ga spasili i otpremili u Korint. Međutim, proročište se kasnije ipak ispunilo. Tražeći svoje prave roditelje Edip je na putu između Korinta i Tebe ubio svoga oca, a da ga nije ni prepoznao, pa se oženio njegovom udovicom, to jest svojom majkom, koja mu je rodila dvije kćeri. Kad je doznao istinu, nastao je oštar sukob u njegovoj duši. Za kaznu oduzeo si je vid. - Slično je i u seksualnoj ljubavi djeteta prema majci ili prema ocu. Dijete, doduše, zna da se njegova ljubav odnosi na majku ili na oca, ali njemu još nije poznato da društveni moral osuđuje takvu ljubav. Čim doznaje za tu moralnu kvalifikaciju, nastaje velika uznemirenost u njegovoj duši. Ta uznemirenost vodi do n e u r o t i č k o g oboljenja (neurastenija, histerija, fiksne ideje, različni strahovi i slično). To nisu organske bolesti, ali nisu ni prave psihoze, jer postoji još bliža veza s normalnim psihičkim životom.

Centralni je pojam čitave Freudove psihoanalize spomenuti "Edipov kompleks". Tu nalazi Freud oslona za to da razlikuje takozvani E s t r i e b (Lebenstrieb: čisti libidinozni nagon) i I c h t r i e b (Todestrieb: principi umjetno proizvedenog društvenog morala).[3] U borbi između ova dva principa mnoge se želje potiskuju u n e s v i j e s t (ne potsvijest!). Potisnuti afekti time nisu uništeni, već djeluju dalje. Duša kao da je razdijeljena na dva nejednaka dijela: u malom salonu stanuje svijest, a u prostranom pretsoblju nalazi se sve ono što nije svijesno. Duševni nagoni dolaze uvijek iz nesvijesti, a navaljuju na vrata salona, gdje stoji straža ("cenzura"), koja jedne pušta unutra, a druge isključuje. Isključeni ili potisnuti nagoni vode do neurotičkih simptoma. Kako? Tako da pred vratima svijesti neprestano buče i smetaju, otprilike onako kako buče i smetaju demonstranti pred dobro zaključanim vratima. Svijesni se život zbog ovih smetnja ne može normalno odvijati, a u tom se i sastoji neurotički simptom.

U tom smislu Freud onda općenito naučava da se u tajanstvenoj dubini duše nalazi onaj pokretač koji aktivno upravlja našim životom, a da sam nije predmet svijesti. Plastično to opisuje S. Z w e i g otprilike ovako :

---

3 Ova terminologija kod Freuda nije stalna, a nije ni u njegovom užem krugu općenito prihvaćena.

Naš život ne pripada onoliko budnoj volji i logičkom razumu kao što mi oholo zamišljamo, već iz one tame (nesvijesti) sijevaju munje pravih odluka, iz dubine onog nagonskog svijeta dolaze nagli potresi koji drmaju našom sudbinom. Tamo dolje zbijeno je sve ono što je u svijesnoj sferi razdvojeno staklenim granicama kategorija prostora i vremena; želje iščezlog djetinjstva, za koje mislimo da su već davno pokopane, kruže tamo žudno i izbijaju katkad, žarke i gladne, u naš dan; strah i užas, već odavno izbrisani iz pameti, zavrište neočekivano kroz nerve; požude i želje, ne samo vlastite prošlosti nego i one minulih pokoljenja i barbarskih predaka, mrse se poput žila u našem biću. Iz dubine potječu naša najintimnija djela, iz onoga što je i za nas tajna dolazi iznenadna svjetlost, nešto jače od nas. Nama samim nepoznato, boravi tamo u sumraku ono prastaro Ja, za koje naše civilizirano Ja više ne zna ili ne će da zna; ali ono se iznenada diže i probija tanku kožicu kulture, i njegovi prvobitni i neukrotivi instinkti jure nam tad u krv, jer je pravolja onoga što je nesvijesno da se penje prema svjetlosti, da postane svijesno. . . I tako po veličanstvenoj viziji koju nam je Freud evocirao, naš duševni život je neprestana i patetična borba između svijesnog i nesvijesnog htijenja, između odgovornog djelovanja i neodgovornosti naših nagona. . .[4]

Ukratko, Freud prenosi psihičke momente u strukturi neurotičara na područje normalnog duševnog života. Najizvorniji i najbitniji dio našeg duševnog života po njemu se ne odigrava na svijesnim visinama duše, već na nesvijesnim slojevima, u mračnim dubinama duše. Svijesni su čini zadnje karike u lancu dugih nesvijesnih duševnih procesa.

Aktivnost nesvijesti očituje se u snovima i omaškama, u kojima potisnute želje nalaze malo odušku, te se nekako abreagiraju, odnosno oživljuju, i u tom smislu simbolički ispunjavaju. Naročito snovi imaju veliko simboličko značenje.

Psihoanalitička terapija

Psihoanaliza je isprva bila t e r a p e u t s k a m e t o d a , a ne teorija o duševnom životu.

Josip B r e u e r , liječnik u Beču, imao je oko 1880 godine jedan vrlo zanimljiv slučaj histerije. Njegova pacijentica, jedna dvadesetjednogodišnja gospođica, imala je različne simptome uzetosti, depresije i drugih smetnja. Među ostalim dogodilo se i ovo. Po najvećoj ljetnoj vrućini pacijentica nije mogla piti vode, ma da je bila vrlo žedna. Čim bi čašu prinijela ustima, odgurnula bi je, a da nije mogla reći zašto to čini. Već je prije u hipnozi sama od sebe počela pripovijedati o nekim svojim doživljajima, o kojima u budnom stanju nije ništa znala. Tako je i sad nakon šest tjedana patnje od užasne žeđi u hipnozi počela govoriti o svojoj en-

4 S. Z w e i g , Die Heilung durch den Geist. Mesmer. Mary Baker-Eddy. Freud. Leipzig 1931, str. 367-368. Uglavnom prema prijevodu trećeg dijela ove knjige: S. C v a j g , Frojd. Psihoanaliza. Preveo s nemačkog M. A n t u n o v i ć K o b l i š k a . Beograd 1933, str. 43-44.

gleskoj drugarici, prema kojoj već i inače nije imala nikakve simpatije, a koju je jednom našla u sobi s odvratnim psićem, koji je pio vodo iz čaše. U ono vrijeme nije svojoj drugarici ništa rekla, jer je htjela biti pristojna. No pripovijedajući s očitim zgražanjem cijeli slučaj u hipnozi dala je oduška potisnutim porivima. Iza toga je tražila vode da pije, i pila je bez ikakve smetnje i probudila se iz hipnoze sa čašom na usnama. - Breuer je svojoj pacijentici često davao prilike da u stanju hipnoze priča o svojim mislima i doživljajima. Mirno je i strpljivo sve to saslušao, i uspjelo mu je na taj način izliječiti ovu histeričnu bolesnicu.

U principu je sve to bilo vrlo jednostavno. Trebalo je samo dati prilike da se abreagiraju suzdržani ili potisnuti porivi, koji žive i djeluju u nesvijesti. Po Breueru se taj proces zove "katharzis" (čišćenje duše).

Freud je u jezgri prihvatio princip abreagiranja. Smatrao je da su porivi koji neprestano provaljuju u svijest još u djetinjstvu potisnuti, te da su redovno seksualne naravi. Prema tome je mislio da ih treba iznova otkriti i izvući na svijetlo da bi tamo uginuli. Samo mu se hipnoza za to činila nepouzdana. Stoga je svoje pacijente ispitivao u budnom stanju.

Slabi temelji . . . zablude

Pošto smo uglavnom upoznali najnužnije osnovne pojmove psihoanalize, trebalo bi još da ih kritički ispitamo. Međutim, to bi zahtijevalo previše prostora. Naša je svrha druga. Stoga ćemo samo sumarno upozoriti na neke glavne točke, i to baš na one koje su od naročite važnosti za lakše razumijevanje osnovnih tendenca psihoanalitičke psihologije religije.[5]

Cijela se psihoanalitička teorija temelji na tobožnjoj infantilnoj seksualnosti i na takozvanu Edipovu kompleksu. Samo je fatalno što ta osnovna teza nije ničim dokazana. W. S t e r n , jedan od najpoznatijih prvaka na području dječje psihologije, dao je u tom pogledu upravo poraznu kritiku psihoanalize. Među ostalim kaže ovo: Može se priznati da dojenče osjeća različne organske naslade, ali iz toga ne slijedi da su te naslade seksualne naravi.[6] Nadalje: Drugo je dječji ljubomor, a drugo je erotički ljubomor.

---

5 Izvrsnu kritiku Freudove psihoanalize daje J. D o n a t , Ueber Psychoanalyse und Individualpsychologie. Innsbruck 1932. Po toj su knjizi uglavnom izrađeni ovi lagano razumljivi prikazi na hrvatskom jeziku: K.G r i m m, Psihoanaliza. (Život, 17, 1936, str. 193-210.) I. L e n d i ć , Psihoanaliza. (Moderna Socijalna Kronika. Svezak 33-34.) Zagreb 1938.

6 "Die an das Saugen geknüpfte Lust ist eben psychisch etwas durchaus anderes, wo sie (beim Säugling) a l s selbständiger Erlebnisinhalt rein für sich dasteht - als dort, wo sie (etwa beim Liebeskuss des Erwachsenen) mit hineingehört in das Gesamterlebnis der erotischen Erregung oder auch durch Uebertragung geladen ist mit den Gefühlsmomenten anderer erotischer Teilgebiete. U e b e r e i n s t i m m u n g e n i n E l e m e n t e n g e b e n u n s e b e n n i e m a l s d a s R e c h t , e i n e I d e n t i t ä t d e r E r l e b n i s g a n z h e i t e n a n z u n e h m e n . Deshalb kann man die tatsächlichen Aufstellungen der Psycho-

Sve ono što se pripisuje Edipovu kompleksu ne odnosi se nužno na seksualnost, niti ima ono trajno podzemno značenje što mu ga pripisuje psihoanaliza.[7] Iz toga se vidi da se psihoanaliza stvarno ne temelji na činjenicama, nego na sugestivnim konstrukcijama.

Htjeti protumačiti cijeli duševni život čovjekov nekakvim n e s v i j e s n i m zbivanjem u skrivenim dubinama duše, znači psihološku nemogućnost i teoretsku zabludu. Razumljivo je, doduše, da život svijesti može biti u v j e t o v a n izvansvijesnim ili nesvijesnim činbenicima. Razumljivo je i to, da neki manje svijesni pa čak i podsvijesni čini ili doživljaji zbog svoje povezanosti sa životom svijesti mogu z n a t n o u t j e c a t i na sam život svijesti. Ali svijest kao takvu svesti na nesvijest kao na njen u z r o k , - tko će to razumjeti? Nesvijesti pripisati kompliciranu, razumnu djelatnost, kako to čini psihoanaliza, znači postaviti naglavce načelo uzročnosti.[8]

Glavna je pogreška psihoanalize neobjektivno pretjerivanje i generaliziranje, a u savezu s tim nevjerojatna naučna neozbiljnost. O tome ćemo se odmah uvjeriti.

Sigmund Freud: O religiji

Svoje nazore o religiji iznio je Freud sa stanovišta psihoanalize naročito u djelima "Totem und Tabu"[9] i "Die Zukunft einer Illusion"[10]. Prvo djelo radi zapravo samo o postanku totemizma, koji po Freudu ima bitnih odnosa barem prema kasnijim religijama.

P o s t a n a k t o t e m i z m a i h i p o t e z a o p o s t a n k u r e l i g i j e . Freud se priključuje onim piscima koji u razvitku čovjekova naziranja na svijet razlikuju ove tri faze: animističku ili mitološku, religioznu i znanstvenu fazu. - U a n i m i s t i č k o j ili mitološkoj fazi čovjek pripisuje samom sebi neku svemogućnost, to jest on nekako vjeruje u "svemogućnost misli". To najviše dolazi do izražaja u magiji, koju Freud zove tehnikom animističkog načina mišljenja. U njoj se precjenjuju naši duševni procesi, jer se sva izvanjska stvarnost smatra ovisnom o našem nutarnjem doživljavanju, o našim željama i o našoj volji, pa se u tom smislu i udešavaju različne manipulacije za postizavanje

---

analyse über die Organi[illegible]st der Säuglinge grossenteils anerkennen, ohne ihren sexualistischen Deutungen Recht geben zu müssen." W. S t e r n , Psychologie der frühen Kindheit bis zum sechsten Lebensjahre.[6] Leipzig 1930, str. 101.

7 W. S t e r n , Psychologie der frühen Kindheit. Str. 470-471.

8 Uostalom, ni taj pojam kod Freuda nije sasvim jasan: "Freud hat sich über Wesen und Umfang des Unbewussten nicht in durchaus eindeutiger Weise geäussert." W. S c h o h a u s , Die theoretischen Grundlagen und die wissenschaftstheoretische Stellung der Psychoanalyse. Bern 1923, str.65.

9 S. F r e u d , Totem und Tabu. Einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Leipzig und Wien 1913 (peto, pregledano izdanje: 1934.)

10 S. F r e u d , Die Zukunft einer Illusion.[2] Leipzig-Wien-Zürich 1928.

bilo kako savršenih i stvarno nedostiživih učinaka. - U r e l i g i o z n o j fazi čovjek je spomenutu svemogućnost ustupio bogovima, ali ipak ne potpuno, jer još hoće utjecati na bogove i tako ih prisiliti da ispune njegove želje. - Konačno, u z n a n s t v e n o j fazi čovjek se doduše još uzda u moć ljudskog duha, ali uglavnom priznaje svoju vlastitu sićušnost te se rezignirano pokorava smrti i svim drugim prirodnim nužnostima.

Sve to dovodi Freud u vezu s libidinoznim razvitkom pojedinca. Animistička faza odgovara takozvanom narcisizmu, u kojem kao da se čovjek zaljubljuje u samoga sebe. Religiozna faza odgovara onom libidinoznom stadiju, u kojem je čovjek za svoje težnje i čežnje već našao jedan izvanjski "predmet", otprilike u smislu onog stadija u kojem je dijete vezano za roditelje. Znanstvena faza, najzad, odgovara stadiju zrela čovjeka koji se prilagođuje stvarnosti te u izvanjskom svijetu traži "predmet" svojih libidinoznih težnja. - Religija kao naročita razvojna faza u životu čovječanstva imala bi prema tome svoju strogu analogiju u životu pojedinca. I kao što je život pojedinca u jezgri libidinozan, tako bi i religija imala crte pravog libidinoznog proizvoda.

U pitanju o podrijetlu religije Freud želi jednostrano pokazati samo jedan jedini izvor, a nikako ne želi reći da su drugi izvori isključeni ili da psihoanaliza otkriva glavni izvor. Na to je kritika Freudove "teorije" nažalost često zaboravila, možda zato što se Freud stvarno uvijek ne drži svoje prvotne namjere. Svakako bi trebalo uvažiti ovu načelnu izjavu:

> "Von der Psychoanalyse, welche die regelmässige Ueberdeterminierung psychischer Akte und Bildungen aufgedeckt hat, braucht man nicht zu besorgen, dass sie versucht sein werde, etwas so Kompliziertes wie die Religion aus einem einzigen Ursprung abzuleiten. Wenn sie in notgedrungener, eigentlich pflichtgemässer Einseitigkeit eine einzige der Quellen dieser Institution zur Anerkennung bringen will, so beansprucht sie zunächst für dieselbe die Ausschliesslichkeit so wenig wie den ersten Rang unter den zusammenwirkenden Momenten. Erst eine Synthese aus verschiedenen Gebieten der Forschung kann entscheiden, welche relative Bedeutung dem hier zu erörternden Mechanismus in der Genese der Religion zuzuteilen ist; eine solche Arbeit überschreitet aber sowohl die Mittel als auch die Absicht des Psychoanalytikers."[11]

Uostalom, i ono što Freud sa stanovišta psihoanalize može da kaže o podrijetlu religije po njegovu ličnu priznanju ima samo značaj i vrijednost h i p o t e z e , i to hipoteze koja se može činiti fantastičnom.

U čemu se sastoji ta hipoteza? U jednoj neobičnoj kombinaciji takozvane totemske gozbe i Darwinove hipoteze o prastanju ljudskog društva. Još točnije: ta kombinacija omogućuje razumijevanje i pogled na jednu novu hipotezu, naime na hipotezu o tobožnjem podrijetlu religije.

To treba sad pobliže objasniti.

Kod prastanovnika Australije, tako među ostalim izvodi Freud, mjesto religioznih i socijalnih institucija vlada sistem totemizma. Njihova se ple-

---

11 S. F r e u d , Totem und Tabu. Str. 92.

mena sastoje iz manjih rodova ("clan"), od kojih svaki nosi ime svog totema. T o t e m je obično neka životinja (rijetko biljka, kiša, voda), prema kojoj cijeli rod stoji u naročitom odnosu. Svaki rod poštuje tu životinju, ne smije je ni ubiti ni jesti, štoviše, uopće joj ne smije ništa nažao učiniti. Taj se propis odnosi na cijelu vrstu. To je jedan t a b u , to jest strogi propis koji apsolutno obvezuje, otprilike u smislu nekog svetog straha. Katkad se uz velike ceremonije ipak ubije totem i blaguje; obično godišnje jedanput. Onda ga žale, po svoj prilici zato da time otklone odgovornost za izvršeno djelo. Na tu žalost slijedi svečano raspoloženje. Ubijanje totema je kao nekakav dopušteni ili zapovijedani izgred, kao svečani prekršaj tabua. Svečano se raspoloženje proizvodi time što se dopuštaju zabranjene stvari. - Svaki rod misli da stvarno potječe od svog totema. Stoga ga i poštuje kao svog naročitog zaštitnika. Skoro svagdje totemski rodovi zabranjuju ženidbu između članova istog roda. Taj se tabu zove "egzogamija". Nije jasno zašto i kako je taj propis ušao u sistem totemizma. Eventualno zbog toga što je uopće kod primitivnih naroda vrlo dobro razvijen strah pred rodoskvrnim odnosima ("Inzestscheu").

Freud smatra da je kod svih primitivnih naroda vladao totemizam, i da čovjek uistinu potječe od životinje. Na osnovi toga prikazuje svoju hipotezu:

Kanibalski su praljudi živjeli u hordama pod zajedničkim ocem. Ovaj je sebi prisvojio sve žene, a u starijim je sinovima vidio opasne takmace, pa ih je zato ili poubijao ili protjerao. Jednog su se dana otjerani sinovi složili, te ubili oca i pojeli ga. Tim su htjeli prisvojiti dio njegove snage. Mrzili su oca, jer im je zbog žena stajao na putu, ali su ga također i ljubili i divili mu se. Kad su bili udovoljili mržnji, javila su se njihova nježna čuvstva, i to u obliku kajanja. Svoje nedjelo opozvali su tim što su ubijanje totema, koji im je sad imao nadomjestiti oca, proglasili nedopuštenim, i što su se odrekli onih žena radi kojih su zapravo ubili oca. Imamo, dakle, dvostruki tabu: zaštitu totema i egzogamiju. Jedino je zaštita totema potekla iz čuvstava. U tom je prvi pokušaj religije. Egzogamija je, naprotiv, bila više praktičnog značaja. Sinovi su se morali držati te zabrane, jer bi inače opet jedan drugom smetao kao takmac. Zbog žena su ubili oca, ali su se tih žena morali odreći da bi spasili svoju novu organizaciju, onu organizaciju koja ih je učinila jakima.

Totemistički je sistem takoreći bio ugovor sinova s ocem. Otac je obećao sve ono što je dječja fantazija mogla od njega očekivati, naime da će se brinuti za sinove i da će ih zaštićivati; a sinovi su obećali da će poštivati njegov život, to jest da ne će ponoviti ono djelo kojim je pravi otac poginuo. Tako bismo po Freudu u totemizmu imali sve značajnije crte religije: svijest krivnje, pokušaj izmirenja naknadnom poslušnošću, a u totemskoj gozbi komemorativno ponavljanje ocoubistva i sinovske osvete. Freud se ne ustručava reći da bi totemska gozba, možda prva gozba čovječanstva, bila ponavljanje i uspomena, odnosno proslava, onog znamenitog, zločinačkog djela, u kojem puno toga ima svoj početak: na pr. socijalne organizacije, ćudoredna ograničenja (zabrane) i religija.[12] U toj je perspektivi i kršćanstvo samo nastavak totemističkog razvitka: "Bog" je nekadašnji kanibalski

---

[12] S. F r e u d , Totem und Tabu. Naročito str. 129-135, zatim 79-83 i 1-4.

praotac, "istočni grijeh" je nekadašnje ocoubistvo, a "sveta pričest" je nastavak totemske gozbe.

R e l i g i j a k a o i l u z i j a . Gornje je ideje o religiji Freud dalje razvio u spomenutom djelu o budućnosti jedne iluzije (religije). Njegove su osnovne misli ove:

Priroda nam sama po sebi daje apsolutnu slobodu. Ali budući da svi ljudi imaju iste želje i iste čežnje, zato je priroda kao takva nepodnosiva. Stvara se kultura i ona nas brani protiv prirode. Tek kultura nam omogućuje socijalni život. No budući da nam kultura puno toga zabranjuje, to nam je i taj socijalni život teško podnosiv. U tom je jedna nesavršenost kulture koju treba ispraviti. I zaista, čovjek traži neku utjehu želeći da gleda svijet i život u ljepšem svijetlu. Tako se stvara religija. - Ova je situacija analogna položaju u kojem se nalazi dijete. Jer je nemoćno, zato je privrženo roditeljima. Od njih očekuje zaštitu. Čovjek spoznaje svoju sudbinu, po kojoj mora ostati "dijete". Zato mu je potrebna zaštita jedne više sile, nadmoćnih bogova. Čovjek sam zapravo stvara bogove. Oni zamjenjuju "oca". - Ukratko: religija je proizvod nemoći, a nastala je zato da si čovjek u mnogobrojnim svojim poteškoćama i neugodnostima omogući život.

Koja je psihološka vrijednost religije? Na to pitanje odgovara Freud: Religija je samo iluzija, prosto očekivanje da će se ispuniti velike želje čovječanstva. Iluzija, doduše, nije nužno i zabluda, ali je ipak samo želja. Bilo da je u sebi moguća, bilo da je kao takva protivurječna, iluzija je stvarno bez vrijednosti.[13] Sve su religiozne nauke samo iluzije. One se ne mogu dokazati.

Freud uspoređuje religiju s neurozom djeteta. I jedna i druga ima crte Edipova kompleksa, a svladava se spontano:

"Ueber das Menschenkind wissen wir, dass es seine Entwicklung zur Kultur nicht gut durchmachen kann, ohne durch eine bald mehr, bald minder deutliche Phase von Neurose zu passieren. Das kommt daher, dass das Kind so viele der für später unbrauchbaren Triebansprüche nicht durch rationelle Geistesarbeit unterdrücken kann, sondern durch Verdrängungsakte bändigen muss, hinter denen in der Regel ein Angstmotiv steht. Die meisten dieser Kinderneurosen werden während des Wachstums spontan überwunden, besonders die Zwangsneurosen der Kindheit haben dies Schicksal. Mit dem Rest soll auch noch später die psychoanalytische Behandlung aufräumen. In ganz ähnlicher Weise hätte man anzuneh-

---

13 "Eine Illusion ist nicht dasselbe wie ein Irrtum, sie ist auch nicht notwendig ein Irrtum . . . Ein Bürgermädchen kann sich z.B. die Illusion machen, dass ein Prinz kommen wird, um sie heimzuholen. Es ist möglich, einige Fälle dieser Art haben sich ereignet . . . Wir heissen also einen Glauben eine Illusion, wenn sich in seiner Motivierung die Wunscherfüllung vordrängt, und sehen dabei von seinem Verhältnis zur Wirklichkeit ab, ebenso wie die Illusion selbst auf ihre Beglaubigungen verzichtet." S. F r e u d , Die Zukunft einer Illusion. Str. 48 do 50.

men, dass die Menschheit als Ganzes in ihrer säkularen Entwicklung in Zustände gerät, welche den Neurosen analog sind, und zwar aus denselben Gründen, weil sie in den Zeiten ihrer Unwissenheit und intellektuellen Schwäche die für das menschliche Zusammenleben unerlässlichen Triebverzichte nur durch rein affektive Kräfte zustande gebracht hat. Die Niederschläge der in der Vorzeit vorgefallenen verdrängungsähnlichen Vorgänge hafteten der Kultur dann noch lange an. Die Religion wäre die allgemein menschliche Zwangsneurose, wie die des Kindes stammte sie aus dem Oedipuskomplex, der Vaterbeziehung. Nach dieser Auffassung wäre vorauszusehen, dass sich die Abwendung von der Religion mit der schicksalsmässigen Unerbittlichkeit eines Wachstumsvorganges vollziehen muss, und dass wir uns gerade jetzt mitten in dieser Entwicklungsphase befinden."[14]

"Ein Psychologe, der sich nicht darüber täuscht, wie schwer es ist, sich in dieser Welt zurechtzufinden, bemüht sich, die Entwicklung der Menschheit nach dem bisschen Einsicht zu beurteilen, das er sich durch das Studium der seelischen Vorgänge beim Einzelmenschen während dessen Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen erworben hat. Dabei drängt sich ihm die Auffassung auf, dass die Religion einer Kindheitsneurose vergleichbar sei, und er ist optimistisch genug anzunehmen, dass die Menschheit diese neurotische Phase überwinden wird, wie so viele Kinder ihre ähnliche Neurose auswachsen."[15]

Upravo cinički govori Freud o religiji kao o jednom"sredstvu za spavanje" ili "narkotikumu":

"Dass die Wirkung der religiösen Tröstungen der eines Narkotikums gleichgesetzt werden darf, wird durch einen Vorgang in Amerika hübsch erläutert. Dort will man jetzt den Menschen - offenbar unter dem Einfluss der Frauenherrschaft - alle Reiz-, Rausch- und Genussmittel entziehen und übersättigt sie zur Entschädigung mit Gottesfurcht."[16]

K r i t i č k e r e f l e k s i j e . Čujmo prvo glas iz jednog kruga za koji se ne može reći da je neprijateljski raspoložen prema Freudu. Evo što kaže za tobožnje ocoubistvo praljudi:

"U tu priču poverovali su sasvim samo najvaljaniji i najposlušniji učenici Frojdovi. Većina, ne samo antifrojdisti, sumnja u nj nu tačnost. Iz mnogo razloga. Da navedemo samo nekoliko:

Ničim Frojd ne objašnjava, na kakvoj je ekonomskoj osnovi moglo da dođe do takve zajednice, kao što je ta ultrapatriarhalna prahorda; na koji način je taj usamljeni praotac, bez organizovanog aparata, na pr. policiskog, mogao da prisvoji i sačuva toliku vlast nad tolikim ljudima i ženama; zašto bi on sprečavao tolike žene, koje sam nije mogao seksualno da zadovolji, da traže zadovoljenja na drugoj strani; kako je, pri tako primitivnom stepenu produktivnih sredstava, kada je glavna briga morala biti usretsređena na dobavljanje hrane, ljubomora mogla predstavljati tako presudan fak-

---

[14] S. F r e u d , Die Zukunft einer Illusion. Str. 69-71.

[15] S. F r e u d , Die Zukunft einer Illusion. Str. 86.

[16] S. F r e u d , Die Zukunft einer Illusion. Str. 79.

tor i čak određivati odnose između raznih članova zajednice; kakav je bio odnos praoca prema drugim praocima drugih prahordi; da li se u svima njima odigrao prazločin, itd.

Tom hipotezom se ne može objasniti ni osećanje krivice, koje treba da se pojavilo kao reakcija na taj "prazločin". Jer krivica, sama po sebi, ne postoji; ona to postaje tek s obzirom na shvatanje zajednice. Ako su se braća složila da oca treba ubiti i ako su to složno izvršila, onda nije moglo biti ni zločina, ni osećanja krivice. Zaverenici koji su ubili, na pr., Aleksandra Obrenovića i Dragu Mašin, ili Franca Ferdinanda, zacelo se nisu ni kajali, ni osećali krivim. Ako se pretpostavi da su sinovi toga praoca, u isto vreme i mrzili i voleli, pa da je ubistvom zadovoljena mržnja, a ljubav oslobođena, ipak je neshvatljivo zašto se ta ljubav, kojoj sad više nije protivrečila mržnja, nije izrazila na pr. u vidu žaljenja, nego u vidu osećanja sopstvene krivice. Zaljubljen a prevaren muž - da uzmemo taj najjednostavniji primer ambivalencije, jednovremene ljubavi i mržnje - ne oseća se krivim, što je ubio nevernu ženu, zatečenu u preljubi. On možda žali pokojnicu, ne mrzi je više, a voli je još i dalje; ali krivicu ne pripisuje sebi, nego njoj.

Prema tome, k r i t i č k e z a m e r k e k o j e s e s a m e n a m e ć u, t o l i k o s u m n o g o b r o j n e d a s e i t a F r o j d o v a h i p o t e z a i i z n j e i z v e d e n i z a k l j u č c i o p s i h o l o g i j i m a s a i m a s o v n i h p o k r e t a m o r a j u o z n a č i t i k a o n e o d r ž i v i ."[17]

O Freudovu tumačenju totemizma dao je poznati etnolog W. S c h m i d t slijedeću kritiku :

Kulturni razvitak čovjeka ne počinje totemizmom, jer ima čitav niz etnološki najstarijih naroda (na pr. Pigmoidi, azijski i afrički Pigmejci, Samojedi i dr.) kod kojih nema totemizma. Početke religije, čudoreda i društva treba prema tome tražiti u pretotemističkom vremenu. - Ni na kasnijem stupnju razvitka ne nailazimo kod svih naroda na totemizam. - Totemska žrtva i totemska gozba kao opći sastavni dijelovi totemizma s etnološkog stanovišta znače pravu nemogućnost. Ima mnogo stotina totemističkih plemena, ali samo četiri etnološki vrlo mlada plemena poznaju totemsku žrtvu i gozbu. - Pretotemističkim narodima je svaki kanibalizam (ljudožderstvo) nepoznat, a ocoubistvo kod njih znači psihološku, sociološku i etičku nemogućnost. Kod svih je ugled oca vrlo velik, a ubistvo je uopće rijetko unutar vlastitog plemena. - Već ni kod pretotemističkih naroda nema ni općeg promiskuiteta ni skupnog braka. Zato je pretpostavka o hordi, u kojoj bi stari otac imao sve žene, potpuno iluzorna.[18]

---

[17] Tako H. K l a j n u svojoj "uvodnoj studiji": S. F r o j d , Psihopatologija svakodnevnog života. Preveo i uvodnu studiju napisao H.K l a j n. Beograd 1937, str. 8 - 9. Riječi u tekstu ja ističem.

[18] W. S c h m i d t , Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen. (Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte.) Münster i. W. 1930, str. 109 - 111.

Slično se i C. C l e m e n samo divi Freudovoj duhovitosti i okretnosti, ali misli da je njegova knjiga "Totem und Tabu" u svim glavnim tezama potpuno promašena.[19]

U vezi s ovim negativnim ocjenama želim još u cijelosti navesti jedan originalni tekst u kojem se jasno očituje Freudova nekritičnost obzirom na temeljne pretpostavke njegove "teorije" o podrijetlu religije. Još više iznenađuju u tom tekstu tetičke formule kojima Freud prikazuje svoje rezultate u pogledu pitanja o podrijetlu religije. Karakteristične će riječi kursivom istaknuti.

"Die Forschung nimmt an, dass das menschliche Familienleben sich in entlegenen Urzeiten ganz anders gestaltet hatte, als wir es heute kennen, und b e s t ä t i g t diese Vermutung d u r c h B e f u n d e b e i d e n h e u t e l e b e n d e n P r i m i t i v e n. Unterzieht man das prähistorische und ethnologische Material darüber einer psychoanalytischen Bearbeitung, so stellt sich ein unerwartet p r ä z i s e s Ergebnis heraus: dass Gottvater dereinst leibhaftig auf Erden gewandelt und als Häuptling der Urmenschenhorde seine Herrschermacht gebraucht hat, bis ihn seine Söhne im Vereine erschlugen. Ferner, dass durch die Wirkung dieser befreienden Untat und in der Reaktion auf dieselbe die ersten sozialen Bindungen entstanden, die grundlegenden moralischen Beschränkungen und d i e ä l t e s t e F o r m e i n e r R e l i g i o n, d e r T o t e m i s m u s. Dass aber auch die späteren Religionen von demselben Inhalt erfüllt und bemüht sind, einerseits die Spuren jenes Verbrechens zu verwischen oder es zu sühnen, indem sie andere Lösungen für den Kampf zwischen Vater und Söhnen einsetzen, anderseits aber nicht umhin können, die Beseitigung des Vaters von neuem zu wiederholen. Dabei lässt sich auch im Mythus der Nachhall jenes, die ganze Menschheitsentwicklung riesengross überschattenden Ereignisses erkennen."[20]

E t n o l o š k a istraživanja, kako smo vidjeli, ne samo što ne potvrđuju Freudovu pretpostavku o oblicima obiteljskog života prastarih vremena, nego baš naprotiv dokazuju da je ta pretpostavka potpuno neosnovana i izmišljena. Osim toga treba reći da Freud nije dosljedan. Što je prije imalo biti samo hipoteza, to je sad bez ikakvih novih podataka i obrazlaganja postalo tezom. Što je prije imalo značiti samo "pokušaj religije", to je sad najedanput najstariji oblik religije. I ta je nedosljednost uopće na području psihoanalitičkog istraživanja religije postala simptomatična. Zgodno primjećuje O. H o f m a n n da je psihoanaliza

---

19 C. C l e m e n, Die Anwendung der Psychoanalyse auf Mythologie und Religionsgeschichte. Leipzig 1928, str. 80. Poredi također: C. C l e m e n, Mythologie, Religionsgeschichte und Psychoanalyse. (U djelu: H. P r i n z h o r n und K. M i t t e n z w e y, Krisis der Psychoanalyse. Systematische Diskussion der Lehre Freuds. Erster Band: Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von H. P r i n z h o r n. Leipzig 1928, str. 172-195.)

20 Tako S. F r e u d u predgovoru djela: Th. R e i k, Probleme der Religionspsychologie. I. Teil: Das Ritual. Leipzig und Wien 1919, str. XI.

isprva htjela biti samo j e d a n heuristički princip za pronalaženje biti religije. Moglo je, dakle, biti i drugih principa slične ili čak veće vrijednosti. Ali kad je psihoanalitičar otkrio takozvani "Vaterkomplex", najedanput je postao intolerantan - kao da je njegov odgovor na pitanje o biti religije apsolutno ispravan.[21]

Freudova je pretpostavka o animističkoj, religioznoj i znanstvenoj fazi čovječanstva u jezgri pozitivistička i materijalistička.[22] I zaista, Freud s najvećim prezirom govori o religiji. Ne ustručava se izričito navesti riječi svog "druga-bezvjerca" (Bebela): "Nebo prepuštamo anđelima i vrapcima."[23] Uostalom, to je i razumljivo, kad se u religiji vidi samo naročiti oblik sublimirane erotike i naročito zadovoljenje potisnutih seksualnih nagona. Međutim, kako s pravom ističe J. D o n a t , to da je religioznost samo seksualna erotika upravljena na naročiti predmet, nadalje, da je religioznost samo velika iluzija diktirana od erotike, može ustvrditi samo onaj koji religiju nikad nije lično proživljavao i koji je zato ne poznaje - ili onaj koji religiju hotimice i svjesno iskrivljuje.[24]

S f i l o z o f s k o g je stanovišta ovdje svaka kritika suvišna: Freud bez najosnovnije naučne ozbiljnosti govori o religiji i postavlja tvrdnje koje bi čak u običnim agitatorskim govorima bile neukusne. Upravo s opravdanim negodovanjem piše S. Z i m m e r m a n n : "Na ove se Freudove fantazije, naravski, ne može filozofska kritika ni obazirati. Šta su radili kanibalski praljudi i njihov otac, to može da bude zanimiva tema za đangube, a za filozofa je takvo pričanje novi dokaz kako nema moći nad nemoći ateističkog nihilizma."[25]

Radovi eksperimentalne psihologije religije, s kojima ćemo se kasnije upoznati, pokazat će jasno da su Freudove "fantazije" i s p s i h o l o š k o g stanovišta neopravdane. Naročito je protestantski psiholog i teolog K. G i r g e n s o h n nepobitno dokazao da je religioznost

---

21 O. H o f m a n n , Religionspsychologie. Erster Band: Die Lebendigkeit der Religion. Heidelberg 1923, str. 82.

22 Slično razlikuje i A. C o m t e , otac pozitivizma, tri stadija čovječanstva. U t e o l o š k o m stadiju čovjek tumači sve zbivanje djelovanjem nekog nadnaravnog bića. Tri su glavna oblika religioznog tumačenja: fetišizam, politeizam i monoteizam. U m e t a f i z i č k o m stadiju ljudski duh apriorno i subjektivno tumači prirodu. U p o s i t i v n o m se stadiju čovjek zadovoljuje tim da ustanovi po kojim se zakonima odvija zbivanje u prirodi.

23 S. F r e u d , Die Zukunft einer Illusion, Str. 81.

24 J. D o n a t , Ueber Psychoanalyse und Individualpsychologie. Innsbruck 1932, str. 139.

25 S. Z i m m e r m a n n , Filozofija i religija. Filozofijske istine o Bogu i o čovjeku: razumni temelj vjere. Prvi svezak. Zagreb 1936, str. 378.

nešto sasvim drugo nego sublimirana seksualnost.[26]

Ukratko možemo, dakle, reći da se Freudove etnološke pretpostavke protive sigurnim rezultatima etnologije, da je njegov filozofski stav neozbiljan, i da njegove psihoanalitičke kombinacije uslijed toga dolaze u sukob s nesumnjivim i neoborivim tezama egzaktne normalne psihologije.

Theodor Reik

Freudov učenik Theodor R e i k govori o religiji s istim prezirom kao i njegov učitelj. Njegov način pisanja i njegova nedosljednost stalno podsjećaju na Freuda. Evo odmah primjera za ovo.

M e t o d i č k i p r i n c i p . U uvodu naprijed navedenog djela o problemima psihologije religije Reik traži samo ovo: da se u naučnom obrađivanju religijskog problema psihoanalitičko prometranje priznа ravnopravnim s drugim načinima tumačenja. K tomu još izričito spominje da će se tek na osnovi sinteze rezultata svih metoda moći ustanoviti, koja je prava vrijednost pojedinih utvrđenih rezultata.[27] Ali već malo iza toga otvoreno govori o tobožnjoj "bitnoj istovetnosti psihičkih procesa religije i neuroze".[28] Kao da je zaboravio na svoj metodički stav: psihoanalitičar postao je i tu najedanput intolerantan!

Kako vjerno i oduševljeno Reik slijedi svog učitelja vidi se i iz toga što u svojim primjedbama o Freudovoj knjizi "Die Zukunft einer Illusion" ne želi samo "reproducirati melodiju, već praviti pratnju".[29] I sbilja, njegova pratnja je "uspjela"!

---

26 "Wir dürfen verlangen, dass im religiösen Erleben selber sexuelle Faktoren klar nachgewiesen werden. Nun kann man sich freilich auf eine Fülle bekannter religionsgeschichtlicher Erscheinungen berufen, in denen das erotische Moment in unverkennbarer Verbindung mit dem Religiösen auftritt. Allein dort ist es ganz unverblümt und unverschämt als das, was es ist, sichtbar . . . Freud ist oft ganz nahe daran zu erkennen: der Gedanke ist es eigentlich, der alle psychische Wirklichkeit des höheren Seelenlebens dominierend leitet und seine selbständige Wirklichkeit gegenüber der blossen Vorstellungsassoziation besitzt. Aber seine grob assoziationspsychologische Betrachtungsweise hindert ihn immer wieder daran, diesen Tatbestand zu erkennen, und immer wieder schreibt er den Bausteinen zu, was nur der Baumeister, den Soldaten, was nur der Feldherr leisten kann." K. G i r g e n s o h n , Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage.[2] Gütersloh 1930, str.420.

27 Th. R e i k , Probleme der Religionspsychologie. I. Teil: Das Ritual. Leipzig und Wien 1919, str.XV.

28 Th. R e i k , Probleme der Religionspsychologie. Str. XVI.

29 Th. R e i k , Bemerknngen zu Freuds "Zukunft einer Illusion". (Imago.14, 1928. str. 184-198.)

Još i u jednom drugom djelu spominje Reik da se želi ograničiti na "analitičko tumačenje", a naglašuje da nije zaboravio na to da psihoanaliza ne može dati "cjelinu" tumačenja. U isto vrijeme iznosi kao gotovu činjenicu da je Freudu uspjelo psihoanalitički ustanoviti podrijetlo religije. A kasnije i na osnovi svog vlastitog psihoanalitičkog tumačenja upravo sarkastički proriče propast religije i bestidno apostrofira "uzvišenu skrovnost" Božju.[30] Trebao je barem ostati vjeran svom metodičkom načelu, naime da problem religije ima također svoj historijski, filozofski i teološki aspekt.

N e k i "r e z u l t a t i". Najvažnije pitanje što ga je Reik psihoanalitički obradio je bez sumnje "dogma kao psihološki problem". Kod toga želi pokazati ovo: Koje nagonske težnje i koji duševni mehanizmi vode do stvaranja dogme? Drugim riječima: Što znači dogma u psihološkom smislu? Reik u principu ne radi samo o kršćanskoj dogmi, već općenito o dogmatskom karakteru bilo koje religije. Osnovne su Reikove misli ukratko ove:[31]

Proces kojim se "stvaraju" dogme isti je kao u neurozi (Zwangsneurose). Oko izvjesne istine vodi se borba, u kojoj pobjeđuju čas ovi čas oni nazori: nekako prevladava sumnja, ima puno razloga za i protiv. Ide se za tim da se nađe neki kompromis između revolucionarnih (potisnutih) i reakcionarnih tendenca: potisnute tendence navaljuju te potiskuju druge. Sve se to odigrava u živoj međusobnoj borbi, u taktu revolucije i reakcije, ali tako da je kompromisno rješenje uglavnom neki nadomjestak za one tendence koje su bile potisnute i protiv kojih nisu mogle uspjeti reakcionarne tendence. To rješenje, dakle, potječe iz nepoznatih, nesvijesnih nagonskih težnja. Ono se može tek na višem stupnju razvitka formulirati i nekako opravdati, to jest dovesti u sklad s razumom. Njime se čovjek opet vraća na prastare (potisnute) nazore, samo ih sad prilagođuje novim socijalnim i političkim potrebama. Zato se tu i ne može govoriti o stvaranju nove religije, nego samo o obnovi propale religije.[32] - U daljnoj će borbi religiozne dogme zasvim propasti, a zamijenit će ih druge dogme, možda socijalistička ili znanstvena dogma.

K r i t i č k e r e f l e k s i j e . Nema mnogo koristi od toga da se dulje zadržimo kod ovih misli. Želim samo još ukratko upozoriti na neke stvari. - Reik ironički priznaje i ističe svoje bezvjerstvo. S tog stanovišta u uvredljivom tonu govori o kršćanskim dogmama. Tim želim samo

---

30 Th. R e i k , Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion. Leipzig-Wien-Zürich 1927, str. 15, 7 i 142. - Poredi sličnu raspravu: E. F r o m m , Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion. (Imago. 16, 1930, str.305-373.)

31 Th. R e i k , Dogma und Zwangsidee. Str. 41-47, 80, 116 i 142.

32 "Diese primitiven Vorstellungen, aus der Verdrängung wiederkehrend, machen den latenten Inhalt der neuen Religion aus und werden nun den intellektuellen Anforderungen der Zeit entsprechend umgeformt und ihren sozialen und politischen Bedürfnissen angepasst. Die Wiederkehr verdrängter religiöser Anschauungen innerhalb einer organisierten religiösen Gemeinschaft bezeichnet die Entstehung einer neuen Religion, die eigentlich die Erneuerung einer untergegangenen Religion bildet." Th. R e i k , Dogma und Zwangsidee. Str. 116.

naglasiti da u njegovu razlaganju nema prave naučne ozbiljnosti. S naučnog se gledišta takav način pisanja mora osuditi, jer ne služi istini. - Najviše treba Reiku prigovoriti to što do najmanjih sitnica izmišlja i konstruira neke daleke analogije između dogmatskih prijepora i duševnih borba neurotičara. Tko nepristrano ispituje razloge, taj će se s opravdanim negodovanjem sablazniti nad takvim svojevoljnim konstrukcijama i neukusnim ispadima. - Uostalom, obzirom na kršćanstvo Reik misli da je Kristova historijska egzistencija samo "vjerojatna", ali da se Krist svakako protivio dogmatskom fiksiranju one religiozne i socijalne nauke koju je navodno propovijedao. Ništa ne bi Krista više iznenadilo nego "egzistencija katolicizma". - Sve su to samo prazne tvrdnje, koje su možda zgodno izmišljene, ali koje nisu ni najmanje dokazane.

Otto Rank i Hanns Sachs

Barem ukratko treba upozoriti još i na dva druga Freudova učenika. To su O. R a n k i H. S a c h s .

Po njihovu shvaćanju ima na svim stupnjevima religioznog razvitka jedna vrlo zanimljiva grupa obreda, a to su različiti obredi čišćenja i pokore. U tim se obredima očituje "čuvstvo krivnje", koje "podzemno" prolazi kroz sve religije. Činjenica, da na to čuvstvo nailazimo u svim religijama, pokazuje "da je cijela zgrada religije sagrađena na temelju potiskivanja nagona." Osim toga se iz ovih obreda može vidjeti da religioznost stoji pod utjecajem magije, kod koje se pretpostavlja da se samim željama mogu postići teške, skoro nemoguće promjene u izvanjskom svijetu.[33]

I ovdje se radi samo o smjelim konstrukcijama.

Oskar Pfister

Naročiti, donekle umjereni pravac psihoanalitičke psihologije religije zastupa protestantski pastor u Zürichu O. P f i s t e r . Od Freuda se udaljio utoliko što je protivnik panseksualističkog tumačenja religije, iako je u prvo vrijeme dosta odlučno branio neke Freudove osnovne teze. Tako na pr. u svojoj raspravi o pobožnosti grofa L. od Zinzendorfa piše otprilike slijedeće:

Kao glavni razlog da se Zinsendorf razvio u religioznog čovjeka spoznali smo ogromna infantilna seksualna potiskivanja, koja su se sastojala u tom što su mu bili onemogućeni ne samo autoerotski čini, nego i prenošenja na roditelje . . . - Ili malo kasnije: Psihoanaliza je u mnogo slučajeva dokazala da dijete shvaća svoju majku i postupa s njom kao s ljubavnicom. U tu se Freudovu tezu jedva može vjerovati, ali ja sam je tako često našao

[33] O. R a n k und H. S a c h s , Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften. Wiesbaden 1913, str. 61-62.

potvrđenu, da ona za mene nije samo vjerojatna.[34] Ovim je, dakle, Pfister prihvatio Freudovu panseksualističku tezu. Kasnije je libido kod njega dobio vrlo široko značenje.

Kad je Pfister s načelnog stanovišta odredio odnos psihoanalize prema religiji, bio je već dosta umjeren. Izričito ističe da se religija kao cjelina ne smije shvatiti kao sublimirana libidinoznost. Osim toga misli da nas psihoanaliza uči na novi način cijeniti vrijednost religije. Priznaje da je tek na osnovi psihoanalitičkog istraživanja pravo vidio i razumio ljepotu i blagoslov zdrave, etički čiste pobožnosti. Tu svoju spoznaju formulira u tom smislu da religija često čuva libidinozne nagone od konverzije u histeričke bolesti i od introverzije u strah i slične neurotičke pojave.[35]

Pfisterovo je načelno stanovište najbolje sadržano u ovim riječima:

"Der Religion leistet die Psychanalyse zwei Dienste: Einen religionspsychologischen und einen biologischen. Sie lehrt die Religion verstehen und in ihrer Bedeutung würdigen. Dagegen gibt sie über ihren Wahrheitsgehalt keinen Aufschluss, obwohl sie neurotische Religionsformen, die dem Realitätsdenken nicht stand halten, viel rascher und sicherer beseitigt, als alle historische und systematische Theologie." Zatim: "Die Psychanalyse tritt dem Wahrheitsanspruch der christlichen Religion als solcher in keiner Weise zu nahe. Wohl aber zerstört sie, wie schon bemerkt, manches angebliche religiöse Erlebnis, indem sie es als illusorische Komplexfunktion erweist. Sie m u s s es tun, um Unglück zu überwinden."[36]

Prema tome bi psihoanaliza imala samo pridonijeti boljem razumijevanju religije otprilike u onom smislu, u kojem pojedine psihološke metode zapravo samo osvjetljuju različne aspekte religioznosti. Nikako ne bi bila zadaća psihoanalize da se bavi pitanjem o objektivnoj vrijednosti ili opravdanosti religije. Malo je ovdje također natuknut psihoterapeutski karakter psihoanalitičkog rada.

Slično stanovište zastupa Pfister i u kasnijem spisu o religijskoj znanosti i psihoanalizi:

Zadaća je psihoanalize da pronađe i da protumači manifestacije "nesvijesnoga", a religiozne činjenice istražuje obzirom na njihov svijesni ili potsvijesni postanak, obzirom na njihovu svijesnu ili potsvijesnu strukturu. Ona ne pita za njihovu filozofsku ili teološku opravdanost. Kao što poznavanje psihološke funkcije računanja ne sudi o ispravnosti samog računskog rezultata, tako isto ni analitičko promatranje religije ne sudi o sa-

---

34 O. P f i s t e r , Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinsendorf. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus. Leipzig und Wien 1910, str. 104 i 108.

35 O. P f i s t e r , Die psychanalytische Methode. Eine erfahrungswissenschaftlich-systematische Darstellung. Leipzig und Berlin 1913, str. 354 i 355.

36 O. P f i s t e r , Die psychanalytische Methode. Str. 351 i 354-355.

mom sadržaju promatranih pojava.[37]

Međutim i to svoje stanovište Pfister donekle desavuira slijedećom primjedbom:

"Beim heutigen embryonalen Stande der Religionspsychologie muss ich den Vorwurf gewärtigen, dass es Gesetze der Religionsbildung gar nicht gebe, indem die Religion durch übernatürliche Offenbarung in die Seele des Menschen geworfen werde. Die Psychologie darf sich durch keinerlei metaphysische oder religiöse Dogmen zurückschrecken lassen. Wir Analytiker, die wir in erster Linie kranken Menschen aus der Not helfen müssen, haben keine Veranlassung, vor derartigen Eingriffen in unsere seelsorgerliche Tätigkeit zurückzuweichen, sie zu bejahen oder zu verneinen."[38]

Na osnovi svojih ličnih razgovora s Pfisterom stekao sam uvjerenje da je njegov rad usprkos gornjim izvodima zapravo r e l i g i o z n a p s i h o t e r a p i j a , kako je to u zadnjem tekstu više nego samo natuknuto. Pfister je nekoliko puta odbio poziv na sveučilišnu katedru, jer se nije mogao odlučiti da napusti svoju vjersku općinu i dušobrižnički rad među vjernicima. Tom je idejom tako obuzet, da je mogao tvrditi da psihoanalitičare u njegovu radu ne mogu zastrašiti ni metafizičke ni religiozne dogme. Međutim, u pretpostavci objavljene religije ovakav način govora odaje vjerski liberalizam. Kuda to konačno vodi najbolje je pokazao drugi švicarski psihoanalitičar odnosno "analitički psiholog", C.G. J u n g, koji je "psihoanalizu" pretvorio u "analitičku psihologiju", kako ćemo vidjeti u slijedećem poglavlju. Po njemu su religije uopće samo terapeutski sistemi za duševne patnje. Jer čovjek bez vjere u Boga u svojim patnjama mora postati neurotičarem.[39]

---

37 "Es wäre auch äusserst naiv, zu glauben, dass die analytische Religionsbetrachtung das fromme Erlebnis ersetzen könnte oder wollte. Nach Flournoy tut sie es so wenig, wie die physiologische Kenntnis des Essens das Essen selbst zu ersetzen vermöchte. Man höre somit doch endlich einmal auf, der analytischen Religionswissenschaft Ansprüche anzudichten, die sie niemals erhoben hat und erhebt! Man mag im übrigen Rationalist oder Mystiker, Katholik oder Protestant, Kantianer oder Hegelianer oder Agnostiker sein, für die Ausübung der analytischen Religionswissenschaft ist dies ohne Belang. Für sie ist einzig erforderlich, dass man sich ihren wissenschaftlichen Normen unterwirft und sie mit ehrlicher Unbefangenheit und Neutralität ausübt." O. P f i s t e r , Religionswissenschaft und Psychanalyse. Giessen 1927, str. 20.

38 O. P f i s t e r , Religionswissenschaft und Psychanalyse. Str. 28.

39 "Religionen sind Heilsysteme für seelische Leiden . . . Ein Mensch, der nicht mehr glaubt, dass ein Gott, der das Leiden kennt, helfend, tröstend und sinngebend sich seiner erbarmt, ist schwach und fällt seiner Schwäche zum Opfer und wird neurotisch." Tako C. G. J u n g u uvodu knjige: W.M. K r a n e f e l d t , Die Psychoanalyse. Psychoanalytische Psychologie. Berlin-Leipzig 1930, str. 9.

Zaključak

Kod prosuđivanja psihoanalitičke psihologije religije treba točno raslikovati dvoje: njenu terapeutsku tehniku i njeno metodičko ispitivanje. Smisao toga treba pobliže objasniti, jer ne mislimo ovdje na tehniku i metodu psihoanalitičke terapije, nego imamo pred očima psihoanalizu kao terapiju i kao metodu.

Bez sumnje se t o,l e s n i ili n a s t r a n i religiozni život u mnogom pogledu dodiruje sa zagonetnim slučajevima psihoanalitičke terapije. Sigurno ima u abnormalnom religioznom životu takozvanih potisnutih tendenca i egzotičnih želja. Možda se religioznost znade čak izroditi u običnu seksualnost. U povijesti religija ima ozbiljnih tragova za to. Nije li kult plodnosti u nekim malazijskim antiknim religijama insinuacija takvog izroda? Nisu li kult falusa (muškog uda) i hramovna prostitucija nekih poganskih religija očiti znakovi "religiozne seksualnosti"? Osim toga ni u životu pojedinaca nije isključeno da neka religiozna čuvstva mogu biti uvijena u seksualne osjećaje. Sve to treba vidjeti i priznati, ali, naravski, priznati samo ono što uistinu jest. Iz ovih se, naime, činjenica nikako ne može i ne smije zaključiti da je religija samo sublimirana seksualnost ili da su religiozni doživljaji samo simboli različnih seksualnih odnosa. Naprotiv, ljudski je razum u tim činjenicama oduvijek vidio prave religiozne zablude i nastranosti. - Na ovom je području moguće da se psihoanalitičkom terapeutskom tehnikom raskrinkaju takozvani potisnuti seksualni afekti i da se otkrivaju eventualni nesvijesni i potsvijesni porivi. U tom pravcu uglavnom radi umjerena švicarska škola, samo što se ne drži strogo svojih granica, nego i nehotice prelazi na područje teoretskog nazivanja na svijet i na čovjeka.

Drugo je psihoanaliza kao m e t o d a kojom bi se imao promatrati i ispitati z d r a v i religiozni život. Tu psihoanalize nikako ne dolazi u obzir, jer zapravo i nije metoda, već teorija, i to panseksualistička teorija. Kao takva već unaprijed osuđuje religioznost i svaku drugu duhovnu djelatnost na seksualnost. Zato je E. J o n e s na međunarodnom psihološkom kongresu u Groningenu upravo klasičnom iskrenošću formulirao rezultat dotadašnjeg psihoanalitičkog istraživanja religije kad je rekao ovo: "Religiozni život predstavlja jednu u kozmičko projiciranu dramatizaciju čuvstava, straha i čežnje, što nastaje iz odnosa djeteta prema svojim roditeljima."[40] Naročito je psihoanaliza pri ispitivanju kršćanstva pokazala koliko se ravna po svojim predrasudama, koje joj ne dopuštaju da se uživi u nutarnji smisao kršćanske religioznosti. S potpunim je pravom rekao H. S a a l f e l d : Ne može se kazati da je psihoanaliza pokazala naročitu sposobnost za razumijevanje religioznog doživljavanja. Koji će kršćanin u izrekama psihoanalize otkriti svoju religioznost?[41]

---

40 E. J o n e s , Zur Psychoanalyse der christlichen Religion. Leipzig-Wien-Zürich 1928, str. 11.

41 H. S a a l f e l d , Das Christentum in der Beleuchtung der Psychoanalyse. Versuch einer Darstellung und Kritik der psychoanalytischen Aussagen über das religiöse Erleben. Gütersloh 1928, str. 90. Vidi također: A. R u n e s t a m , Psychoanalyse und Christentum. Gütersloh 1928.

Klasična psihoanaliza zauzima potpuno negativan stav prema religiji, ali u tom ima protiv sebe i etnologiju, i psihologiju i filozofiju.

O općoj vrijednosti psihoanalize kao psihoterapeutske metode - neovisno o pitanju religije! - kaže uvaženi psihijatar J. L a n g e [42] slijedeće: "Cijeli niz pojmova stvorenih od F r e u d a i njegovih učenika (potiskivanje, kompleks) je isto tako postao općim dobrom znanosti kao spoznaja o izvanredno zamršenoj strukturi našeg nagonskog života, naročito seksualnosti. Sigurno je postupak psihoanalize vrlo svojski i kod bolesnika podiže u svijest pokrete, koji su doduše obično na rubu njegove svijesti i koje on ne priznaje, ali koji su ipak od velikog značenja za njegovo zdravlje i za njegovo držanje. Bolesnik, dakle, posve neovisno o tumačenjima što ih daje psihoanalitičar postaje sebi proziran. On upoznaje svoje mogućnosti, svoja kriva držanja, svoje stvarne želje i nade koje se ne mogu ispuniti. Ali sve što je odlučno ostaje onda prepušteno njemu samom. Pogubna mogu biti ona često silom dana i mučna tumačenja analitičara za mekane i etički skrupulozne ljude, koji u psihoanalizi ništa ne dobiju, nego samo gube."

U novije vrijeme, naročito 1950, razvila se među katolicima živa diskusija o tom, da li se psihoanaliza očišćena od njenih krivih teoretskih zasada može praktično preporučiti i primjenjivati prema osobama, za koje se drži, da će im takav postupak koristiti. Dok su se mnogi izjasnili za to, o. A. G e m e l l i osuđuje takvo nastojanje. Njegovi su argumenti uglavnom ovi: 1) Freudova je metoda bitno ugrađena u naročitu teoriju, i nije moguće očistiti je od svake teoretske zasade; 2) sa psihoanalitički postupak treba biti naročito školovan, zbog čega ne bi bilo uputno, nego naprotiv čak pogibeljno preporučiti dušobrižnicima, da se služe psihoterapeutskim postupkom. (Vidi o tom: Rivista del Clero Italiano. 31, 1950, sv. 9.)

L i t e r a t u r a

Nekoliko kritičkih rasprava i uvoda: R. A l l e r s , Ueber Psychoanalyse. Berlin 1922. L. B o p p , Moderne Psychanalyse, Katholische Beichte und Pädagogik. München 1923. Ch. B l o n d e l , La psychanalyse, Paris 1924. K. B ü h l e r , Die Krise der Psychologie. Jena 1927, str. 162-212 (Zur Kritik der Psychoanalyse). K. B e t h , Die Religion im Urteil der Psychoanalyse. Sigmund Freuds Kampf gegen die Religion. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 2, 1929, str. 76-87.) F. M. G a e t a n i , La psicanalisi.[3] Roma 1930. Sedam članaka: Gegen Psychoanalyse. (Süddeutsche Monatshefte. 28, 1930/31, str. 761-797.) O. B u m k e , Die Psychoanalyse. Eine Kritik. Berlin 1931. G. T h i b o n , La psychanalyse freudienne et la psychologie scolastique. (Revue Thomiste. 36, 1931, str. 488-521.) J. D o n a t , Ueber Psychoanalyse und Individualpsychologie. Innsbruck 1932. C. L. T u i n s t r a , Het symbool in de psychanalyse.

[42] J. L a n g e , Kurzgefasstes Lehrbuch der Psychiatrie. Leipzig 1935, str. 235.

Beschrijving en theologische critiek. Amsterdam 1933. - Nekoliko kratkih prikaza: R. d e S a u r s u r e , La méthode psychoanalytique. Lausanne 1922. F. W i t t e l s , Die Technik der Psychoanalyse. München 1926. W. O. D ö r i n g , Psychoanalyse und Individualpsychologie. Vorträge. Lübeck 1928. S. T i s s i , La psicanalisi. Scienza dell'Io o del mistero-problema psichico. Milano 1929. W. M. K r a n e f e l d t , Die Psychoanalyse. Psychoanalytische Psychologie. Mit einer Einführung von C. G. J u n g . Berlin-Leipzig 1930. A. B r a u c h l e , Psychoanalyse und Individualpsychologie.[2] Leipzig 1930. - Nekoliko protivničkih spisa o temeljima psihoanalize: A. K r o n f e l d , Ueber die psychologischen Theorien Freuds und verwandte Anschauungen. Systematik und kritische Erörterung. (Archiv für die gesamte Psychologie. 22, 1911/12, str. 130-248.) M. N a c h m a n s o h n , Die wissenschaftlichen Grundlagen der Psychoanalyse Freuds. Darstellung und Kritik. Berlin 1928. E. M i c h a ë l i s, Die Menschheitsproblematik der Freudschen Psychoanalyse. Urbild und Maske. Eine grundsätzliche Untersuchung zur neueren Seelenforschung.[2] Leipzig 1931. - O. Freudu: F. W i t t e l s , Sigmund Freud. Der Mann, die Lehre, die Schule. Leipzig-Wien-Zürich 1924. Ch. E. M a y l a n , Freuds tragischer Komplex. Eine Analyse der Psychoanalyse. München 1929. - Kao prikaz i kritika freudizma naročito se preporučuje: R. D a l b i e z , La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne. Paris 1936 (2 sveska).

Zbog njihove posebne važnosti na ovom području spominjem sve važnije spise O. P f i s t e r a : Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Leipzig und Wien 1910. Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie und der automatischen Kryptographie. Leipzig und Wien 1912. Anwendungen der Psychanalyse in der Pädagogik und Seelsorge. (Imago. 1, 1912, str. 56-82.) Die psychanalytische Methode. Eine erfahrungswissenschaftlich-systematische Darstellung. Leipzig und Berlin 1913 ([3]1924). Ein neuer Zugang zum Alten Evangelium. Mitteilungen über analytische Seelsorge an Nervösen, Gemütsleidenden und anderen seelisch Gebundenen. Gütersloh 1918. Zum Kampf um die Psychoanalyse. Leipzig-Wien-Zürich 1920. Die Legende Sundar Singhs. Eine auf Enthüllungen protestantischer Augenzeugen in Indien gegründete religionspsychologische Untersuchung. Bern und Leipzig 1926. Religionswissenschaft und Psychanalyse. Giessen 1927. Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychanalyse für Pfarrer und Laien. Göttingen 1927. Religiosität und Hysterie. Leipzig-Wien-Zürich 1928. Psychoanalyse und Weltanschauung. Leipzig-Wien-Zürich 1928. Neutestamentliche Seelsorge und psychoanalytische Therapie. (Imago. 20, 1934, str. 423-443. Das Christentum und die Angst. Eine religionspsychologische, historische und religionshygienische Untersuchung. Zürich. - U vezi s ovim poredi: G. V e r b r o d t , Zum Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge. 7, 1926, str. 314-320.) Isti, Zur Religionspsychotherapie: Begriff und Typen. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 1, 1928, str. 220 - 239.)

Još nekoliko značajnih psihoanalitičkih spisa: W. S t e k e l , Masken der Religiosität. (Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie. 3, 1913, str. 584 - 588.) C. M ü l l e r - B r a u n s c h w e i g, Analyse eines Idealtypus des Gottesglaubens. (Imago. 16, 1930, str. 374 do 388.) I. F. G r a n t D u f f , Die Geschichte der Phantasie einer

Heiligen. (Imago. 16, 1930, str. 486-501.) Ova rasprava radi o sv. Tereziji od malog Isusa. - Prinosi Jungova kruga: Eranos-Jahrbuch 1936. Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West. Herausgegeben von O. F r ö b e - K a p t e y n . Zürich 1937.

Nekoliko spisa različnog smjera: A. C r o n b a c h , Psychoanalysis and Religion. (The Journal of Religion. 2, 1922, str. 588-599.) E. W e i s s , Elementi di psicoanalisi. Con prefaziene di S. F r e u d . Milano 1931. P. Z e n f r o g n i n i , Cristianesimo e Psicanalisi. Modena 1933. A. C e s a r e c , Psihoanaliza i individualna psihologija. Zagreb 1932. N. M. P o p o v i ć , Predavanja iz psihoanalize. Beograd 1934. Isti, Psihoanaliza. Osnovna učenja Sigmunda Frojda. Beograd 1935. V. N. V o l o š i n o v , Frojdizam. Kritički prikaz. Beograd 1937. I. L e n d i ć , Psihoanaliza. Zagreb 1938.

Od 1949 izlazi u Berlinu "Zeitschrift für Psychoanalyse" (izdavač: Carl M ü l l e r , Braunschweig). Godišnje ima 4 sveska.

PETO POGLAVLJE

"INDIVIDUALNA" I "ANALITIČKA" PSIHOLOGIJA I RELIGIJA

Namjerno izbjegavam ovdje izraz "individualna psihologija religije". Ne želim, naime, u slijedećem govoriti ni o psihologiji "individualnih razlika" (to jest o diferencijalnoj psihologiji) na području religioznosti, ni o psihologiji individualne religiozne svijesti u smislu religiozne karakterologije, nego o stavu takozvane individualne psihologije prema religiji. Začetnik je ovog psihološkog pravca židovski neurolog Alfred A d l e r (rođen 1870 u Beču), nekadašnji pristaša Freudove psihoanalize. S Freudom se slaže u tom što drži da glavni pokretač duševnog života treba tražiti u dubinama nesvijesnog života, kao i u tom što uopće vansvijesnim činiocima pridaje veliku važnost. Do razilaženja između Freuda i Adlera vodilo je određivanje onog konkretnog temeljnog nagona koji stvarno upravlja čovjekovim životom. Po Freudu je to "libido" odnosno seksualni nagon, a po Adleru težnja za moći (Streben nach Macht; u kasnijim spisima: Streben nach Ueberwindung).

Od Freudove se psihoanalize znatno udaljuje i Carl Gustav J u n g (rođen 1875 u Baselu), habilitirani privatni docent u Zürichu, koji djeluje kao neurolog u Küssnachtu. Svoju psihologiju naziva "analitičkom", a glavni pokretač duševnog života trebalo bi po njemu tražiti u nečem "nesvijesnom", što bi kao takvo - obzirom na naše znanje o njemu - bilo slobodno od bilo kakvih kvaliteta.

Poslije onoga što smo rekli o psihoanalitičkoj psihologiji religije, smijemo ovdje biti razmjerno kratki.

Što je individualna psihologija?

Ovdje možemo tek u glavnim crtama skicirati smisao individualne psihologije. Potrebno je da upoznamo najosnovnije pojmove Adlerove terminologije. Drugo nas ovdje ne zanima.

U svojoj individualnoj psihologiji Adler ide za tim da utvrdi odnos između pojedinca i zajednice, te da pronađe i upozna psihološke motivacije koje iz toga slijede. Po njegovoj osnovnoj tezi pojedinac traži svoje mjesto u društvu. Taj je zahtjev zapravo integralni dio čovjekovog značaja. Zato se cijeli njegov razvitak i sastoji u mnogovrsnoj borbi između želja pojedinca i njegovih obveza prema društvu.

Ishodište Adlerove psihologije bila je jedna studija iz biologije i

medicinske patologije.[1] Tamo je Adler pokazao da slabi odnosno zakržljali organi mogu veoma pojačati svoju funkciju. To čine kao kompenzaciju funkcionalnog nedostatka, kao nadoknadu za funkcionalnu malovrijednost (Minderwertigkeit). Često imamo pravu "hiperkompenzaciju" (nadnadoknadu), a s njom u vezi uslijed "treninga" funkcionalnu viševrijednost (Mehrwertigkeit). - Adler zamišlja pojedinca po analogiji prema malovrijednom organu. Čovjek je u mnogom pogledu ovisan o drugima, naročito u djetinjstvu. Potrebna mu je tuđa pomoć. U toj se situaciji budi pokušaj za kompenziranje vlastite nemoći: težnja za samostalnošću. Često čovjek krivo shvaća taj svoj položaj, sve pod pritiskom nadmoćne okoline. Tako nastaje osjećaj malovrijednosti (Minderwertigkeitsgefühl), a kao pojava hiperkompenzacije težnja za važenjem ili valjanjem (Geltungsstreben), težnja kojom pojedinac bezobzirno i jednostrano hoće ostvariti svoje vlastite želje i zahtjeve. To konačno vodi do neurotičkog oboljenja.

Kao praoblik težnje za važenjem spominje Adler "muški protest": težnja za takozvanim muškim vrednotama, jer se "muško" uzima u smislu velike vrijednosti ("muško" = "visoko - gore").[2] Uostalom, konkretno doživljavanje vlastite nedostatnosti u dugotrajnom raspoloženju osjećaja malovrijednosti naprosto vodi do toga da čovjek odvažno upravlja sve svoje snage prema jednoj "fiktivnoj svrsi". Zakonitost svega duševnog događanja prikazuje Adler ovako: "M i n i s m o u s t a n j u d a m i s l i m o, d a o s e ć a m o, d a ž e l i m o, d a d e l a m o, a k o n a m k a k a v c i l j n e l e b d i p r e d o č i m a." Tu svoju tvrdnju precizira onda na ovaj način: "S v a k a d u š e v n a p o j a v a, a k o t r e b a d a n a m p r u ž i r a z u m e v a n j e j e d n e l i č n o s t i, m o ž e s e s h v a t i t i i r a z u m e t i s a m o k a o p r i p r e m a n j e z a j e d a n c i l j. Krajnji cilj razvija se u svakom svesno ili nesvesno, ali ostaje uvek n e s h v a ć e n u s v o m e značenju."[3]

U tom teženju čovjek je ovisan o sasvim i n d i v i d u a l n o j o k o l i n i s i n d i v i d u e l n i m zaprekama i poteškoćama. Njegov je duševni život, po Adleru, upravo stvaralačko zauzimanje stava prema toj okolini i prema tim poteškoćama. Kod toga nije mjerodavna apso-

---

[1] A. A d l e r, Studie über Minderwertigkeit von Organen./2/ München 1927 (prvo izdanje: 1907).

[2] A. A d l e r, Ueber den nervösen Charakter, Grundzüge einer vergleichenden Individual-Psychologie und Psychotherapie.[4] München 1928, str. 20 i 164-176.

[3] A. A d l e r, Individualna psihologija. Praksa i teorija. Prevela i uvodnu studiju napisala Ks. A t a n a s i j e v i ć. Beograd 1937, str. 50, 51 i 52. - Slično na str. 130: "Zato se svaki duševni fenomen može razumeti samo k a o d e l i m i č n a p o j a v a j e d n o o b r a z n o g a ž i v o t n o g p l a n a. Svi pokušaji objašnjenja, koji to napuštaju, da bi pomoću analize pojave, a ne njene veze, prodrli u suštinu dječjeg duševnog života, moraju se, prema tome, označiti kao pogrešni. Jer "činjenice" dečjeg života ne treba n i k a d a s m a t r a t i k a o g o t o v e č i n j e n i c e, već kao pripremne pokrete s obzirom na jedan cilj."

lutna vrijednost njegovih organa i sposobnosti odnosno njihovih funkcija, nego je mjerodavna njihova relativna vrijednost, to će reći njihov odnos prema spomenutoj okolini, odnos što ga čovjek i sa svoje strane doživljava na sasvim i n d i v i d u a l a n način, upravo prema svom individualnom životnom stilu. Zato je u duševnom životu svako kauzalno promatranje promašeno. Jedan događaj nikad ne djeluje na jednak način na dva čovjeka. Sve se u životu čovjeka odvija prema jednom uzročno nepristupačnom i utoliko zagonetnom individualnom životnom planu. Čujmo o tom samog Adlera: "Kad poznajem cilj jedne ličnosti, onda otprilike znam šta će doći. A tada mogu i sva kretanja što uzastopno dolaze staviti u red, videti ih u vezi, i moje približno psihološko znanje veze neprestano ispravljati ili prilagođivati. Dok poznajem samo uzroke, dakle samo reflekse i vremena reakcije, sposobnost pamćenja, i ostalo, slično tome, ne znam ništa od onoga što se događa u duši toga čovjeka. - Ovome još pridolazi da ni onaj koji se ispituje ne bi znao šta će sa sobom da otpočne, dok nije upućen jednom cilju. Dok ne poznajemo liniju njegova života, određenu jednim ciljem, upoznavanje čitavog sistema njegovih refleksa, zajedno sa svim uzročnim uslovima, ne bi bilo u stanju da nam pruži sigurnost o najbližoj posledici njegovih pokreta: oni bi se dali dovesti u saglasnost sa svakom mogućom duševnom konsekvencijom."[4]

Ukratko možemo reći da kod Adlera naziv "i n d i v i d u a l n a psihologija" ima ovo značenje: nema uzročnog poznavanja duševnog života po općim zakonima, nego se sve psihološko znanje temelji na konkretnom uživljavanju u individualnu dušu. Prema tome se onda i duševne činjenice pojedinih ljudi jedino razumijevaju na temelju jednog jedinstvenog životnog plana, koji je kod svakog pojedinog čovjeka određen po jednoj neshvaćenoj fiktivnoj svrsi. Uloga je ove svrhe ta da se čovjek riješi svojih osjećaja malovrijednosti, koji su nastali u borbi nemoćnog djeteta protiv njegove nadmoćne okoline. U svijesnom ili nesvijesnom teženju za spomenutom fiktivnom svrhom čovjek nalazi nadoknadu za svoj osjećaj malovrijednosti.

Drugim riječima:

Adlerova i n d i v i d u a l n a psihologija ne isključuje socijalnost. Naprotiv, za nju je bitno da se čovjeka promatra u socijalnom vidu. Riječ "individualno" ovdje označuje nedjeljivo jedinstvo svake pojedine ljudske ličnosti, jer se po Adleru psihično uopće i određuje "kao nešto samostalno kroz sfere svijesnoga i nesvijesnoga individualnim jedinstvom i jednotom prožeto događanje, koje samo sebi postavlja ciljeve, vrednote i svrhe."[5]

---

[4] A. A d l e r , Individualna psihologija. Str. 50-51. Poredi također: R. D r e i k u r s , Einführung in die Individualpsychologie. Leipzig 1933, str. 11-15.

[5] S. Z i m m e r m a n n , Duševni život. Zagreb 1932, str. 264.

Bog i religija u "individualnoj" psihologiji

Sa stanovišta individualne psihologije pojam o Bogu po Adleru ima veliko značenje. Bog je simbol veličine i svemogućnosti, put prema visini. U njemu čovjek vidi cilj svoje budućnosti. Na temelju toga nalazi puno motiva koji ga mogu poticati na borbu protiv teškoće života, u prvom redu protiv vlastitih osjećaja malovrijednosti.[6] U prareligijama imao je čovjek druge simbole nadmoćnosti: životinje. Poslije su se ti simboli mijenjali prema različnoj predaji i prema različnom načinu života, štoviše, i prema različnoj klimi. S v a k a k o s e z n a n s t v e n o n e m o ž e d o k a z a t i d a p o s t o j i B o g . U njega se naprosto vjeruje.[7] Čovjeku je uvijek potreban jedan "božanski cilj". To traži njegova stalna nesigurnost, njegov stalni osjećaj malovrijednosti.

Čovječanstvo je uvijek težilo za samoodržanjem i za napretkom. Na tom je putu našlo Boga, ali ne kao stvarnost, nego kao simbol savršenosti - cjelovitosti. Najznačajniji je korak za održanje i usavršenje čovječanstva bio onaj kojim se čovjek sjedinio s Bogom da bi se oslobodio svakog zla.[8] Sjediniti se s Bogom, to je onaj najviši motiv koji omogućuje svladavanje nevjerojatno velikih poteškoća.

Slične misli razvija Fr. S c h u l z e - M a i z i e r , sljedbenik Adlerov.[9] Njegovo je stanovište slijedeće:

Religija pruža čovjeku pozitivne motive na temelju kojih ljudski život dobiva pozitivni smisao još i onda kad sva druge motivacije zataje. U tom zapravo i treba vidjeti kriterij prave religioznosti. Čovjek koji je uistinu religiozan odvažno se bori protiv takoreći nesavladivih poteškoća.

Društvo nam daje bezbroj dobara, ali ne bez naših vlastitih žrtava.

---

6 "Die Gottesidee und ihre ungeheure Bedeutung für die Menschheit kann vom individualpsychologischen Standpunkt aus verstanden, anerkannt und geschätzt werden als Konkretisierung und Interpretation der menschlichen Anerkennung von Grösse und Vollkommenheit und als Bindung des Einzelnen wie der Gesamtheit an ein in der Zukunft des Menschen liegendes Ziel, das in der Gegenwart durch Steigerung der Gefühle und Emotionen den Antrieb erhöht." Tako Adler u svom prinosu "Religion und Individualpsychologie" u djelu: E. J a h n und A. A d l e r , Religion und Individualpsychologie. Eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung. Wien und Leipzig 1933, str. 59.

7 "Gott ist nicht wissenschaftlich erweisbar, er ist ein Geschenk des Glaubens." Adler u djelu: E. J a h n und A. A d l e r , Religion und Individualpsychologie. Str.60.

8 Adler u djelu: E. J a h n und A. A d l e r , Religion und Individualpsychologie. Str. 62.

9 Fr. S c h u l z e - M a i z i e r , Individualpsychologie und Religion. (Handbuch der Individualpsychologie. Herausgegeben von E. W e x b e r g. II. München 1926. str. 40-55.)

Tko te žrtve shvaća kao bezuvjetnu obvezu, taj je već religiozan. Samo se religija ovdje mora uzeti u njenom "najkoncentriranijem smislu" , to jest bez zastarjelog misticizma, bez dogmatskih i historijski relativnih primjesa. Tu ne smije biti nikakvog dualizma između "svetog" i "profanog", između empiričke stvarnosti i transcendentne idealnosti. Sve su dogme nepotrebne, obredi besmisleni, sakramenti suvišni. Ne treba više da gledamo prema nebu, već treba da ostanemo vjerni zemlji. Biti pobožan ne znači vjerovati u Boga koji kraljuje iza oblaka, nego znači znati za svoju ovisnost o jednoj stvaralačkoj osnovnoj sili koja svakog obvezuje, o jednoj sili koja ne boravi iznad nas na dalekim visinama, nego k o j a s t a n u j e u n a m a s a m i m a .

"Selbstverständlich müssen wir den nachgerade ominös gewordenen Begriff "Religion" hier in seinem konzentriertesten Sinne fassen, unter Abstreifung alles antiquierten Mystizismus, alles Dogmatischen und Historisch-Relativen . . . Wir brauchen keine Dogmen mehr, um unserm Glauben an eine letzte schöpferische Weltgewalt und Weltmitte das Rückgrat zu stärken, keine Zeremonien, um die tiefste, heilsamste Ergriffenheit unseres Gemüts Ereignis werden zu lassen, - jede intime Lebensbeziehung zwischen Mensch und Mensch in ihrem Ernst wie in ihrem Glück ist uns Sakrament genug. Nicht hinter, sondern i n den Erscheinungen das unergründlich Absolute, ewig Wunderbare spüren, den Weg der Erfahrung redlich durchmessen, ohne ihn ideologisch zu überflattern, intellektuelle Zucht halten, ohne in Skepsis stecken zu bleiben, gerade von der geistigsten Mitte aus den Umkreis des Empirischen bewältigen, nicht mehr gen Himmel schielen, sondern der Erde treu bleiben, weil man lautere Kräfte ahnt, die das irdische Wirrsal zum "Garten der Genesung" wandeln könnten, diese weltfromme Treue zum Ganzen mitten in der Zerspaltung, dieser immer wieder sich regende Einheits- und Liebeswille, dieser mystisch ergriffene Realismus, der ein ewiges Paradoxon scheint und eine ewig spornende Aufgabe bleibt, er allein kann uns in der allgemeinen Götterdämmerung dieser Zeit vor der Verkargung retten, uns in Stand setzen, die Werte der alten Religion von aller falschen Transzendenz zu reinigen und in die Religion der Zukunft einzuschmelzen." Skoro iza toga: "Fromm sein heisst nicht an den Gott glauben, der hinter Wolken thront und "nur von aussen stiesse", sondern es heisst, sich in schlechthinniger Abhängigkeit wissen von einer schöpferischen, allverpflichtenden Grundgewalt, die nicht unermesslich hoch über, sondern tief verschüttet in uns selber liegt."[10]

Religija treba da nas izbavi iz naših najozbiljnijih kriza, da u nama budi nadu i povjerenje u bolju budućnost. Bez povjerenja, ovog "sakramenta humaniteta", nema životnog poleta. Gdje nema religiozno (to jest duboko) shvaćenog povjerenja, tamo prijeti demon neuroze. Individualna psihologija i religija najviše se dodiruju ukoliko je stvaranje zajednice njihova zajednička zadaća. Samo tu opet treba misliti na religiju imanencije, na religiju koja ne propovijeda transcendentnu stvarnost, već zakone života, među kojima je socijalni zakon najvažniji. Socijalni etos

---

10 Fr. S c h u l z e - M a i z i e r , Individualpsychologie und Religion. Str.43.

mora biti religiozan. To znači da čovjek čovjeka mora ljubiti "sub specie aeternitatis", vječnom ljubavlju, koja ipak nije dar odozgo, nego koja dolazi iz nas samih. Ta religioznost nije vjera u jedan viši svijet, nego vjera u ono što bi moglo biti između čovjeka i čovjeka, ali što je nažalost samo vrlo rijetko ostvareno: "Urreligion des "Stirb und werde", des Aufgehens im Du und Wir, des Sich-wiederfindens im Ganzen" - ukratko, natkonfesionalna religija u smislu potrebnog odgojnog odnosno terapeutskog sredstva.

U istom duhu pisao je i sam Adler: "Zahtevi zajedničkog življenja ustvari su isto tako sami sobom razumljivi kao i zahtevi koje stavljaju na čoveka, na primer, klimatski uticaji, potreba zaštite od zime, zidanje stanova i sl. Mi vidimo prisilnost zajednice - iako još u jednoj neshvaćenoj formi - i u religiji, gde osveštane društvene forme služe mesto razumne misli kao sredstvo za utvrđivanje zajednice."[11] Kako se vidi, sakralni je karakter religioznih oblika samo nadomjestak za "razumne misli". Ili ispravnije: na ranim stupnjevima razvitka, gdje "razumne misli" tobože još ne djeluju, njihovu funkciju na svoj način vrši religija. Kod toga se ne smije zaboraviti da po Adlerovoj ideologiji religija ima samo r e l a t i v n u vrijednost. Prije ili poslije moći će ljudi i bez nje ostvariti svoje ciljeve.[12] Neka govori o tom sam Adler:

> "Wir sind mitten im Strom der Evolution und merken es ebensowenig, wie wir die Umdrehung der Erde merken. In dieser kosmischen Verbindung wo das Leben des einzelnen Individuums ein Teil ist, ist das Streben nach siegreicher Angleichung an die Aussenwelt Bedingung. Selbst wenn man zweifeln wollte, dass schon am Anfang des Lebens das Streben nach Ueberlegenheit bestanden hat, der Lauf der Billionen von Jahren stellt es klar vor unsere Augen, dass heute das Streben nach Vollkommenheit ein angeborenes Faktum ist, das in jedem Menschen vorhanden ist. Etwas anderes kann uns die Betrachtung noch zeigen. Wir wissen ja alle nicht, welches der einzig richtige Weg ist. Die Menschheit hat vielfach Versuche gemacht, sich dieses Endziel der menschlichen Entwicklung vorzustellen. . .
>
> D i e b e s t e V o r s t e l l u n g , die man bisher v o n d i e s e r i d e a l e n E r h e b u n g d e r M e n s c h h e i t gewonnen hat, i s t d e r G o t t e s b e g r i f f . Es ist gar keine Frage, dass der Gottesbegriff eigentlich jene Bewegung nach Vollkommenheit in sich schliesst als ein Ziel, und dass er d e m d u n k l e n S e h n e n des Menschen, Vollkommenheit zu erreichen,

---

11 A. A d l e r , Poznavanje čoveka. Osnove individualne psihologije. Preveli V. D v o r n i k o v i ć i M. Đ u r i ć . Beograd 1934, str.80.

12 "Adlers Wirkung ist die eines Revolutionärs . . . Sein Ziel: die Individualpsychologie zur Erzieherin der Menschheit zu machen, durch sie Politik und Religion - irgendeinmal - ersetzt zu wissen, dieses Ziel ist revolutionär . . ." M. S p e r b e r , Alfred Adler. Der Mensch und seine Lehre. Ein Essay. München 1926, str. 9.

als konkretes Ziel der Vollkommenheit am besten entspricht. Freilich scheint es mir, dass jeder sich seinen Gott anders vorstellt. Da gibt es wohl Vorstellungen davon, die von vornherein dem Prinzip der Vollkommenheit nicht gewachsen sind, aber zu seiner reinsten Fassung können wir sagen: hier ist die konkrete Fassung des Ziels der Vollkommenheit gelungen. Die Urkraft, die in der Aufstellung richtender religiöser Ziele so wirksam war, die zur Bindung der Menschheit aneinander führen sollte, war keine andere als die des als Errungenschaft der Evolution zu betrachtenden Gemeinschaftsgefühls und des Strebens aufwärts im Strome der Evolution. Natürlich gibt es eine Unzahl von Versuchen unter den Menschen, sich dieses Ziel der Vollkommenheit vorzustellen . . . "[13]

Protiv ekstremnih tumačenja religije u smislu neuroze B.H. S t r e e t e r u samom časopisu za individualnu psihologiju tvrdi da je promašeno htjeti upoznati bit "religioznoga" na osnovi patoloških pojava, da između religije i neuroze nema ni bitne ni nužne veze, i da pojam o Bogu nikako nije "psihoneurotička projekcija" nezadovoljenih želja.[14] Slično i F.K ü n k e l izričito naglašuje da prava religija nije neuroza.[15]

Usprkos tome nešto poslije u istom časopisu F. W i n k l e r postavlja pitanje: Kako je čovjek došao do uvjerenja da postoji Bog? Kako je došlo do religije? - te se za tumačenje tog pitanja poziva na neuroze, koje nastaju iz konflikta između težnje za moći i osjećaja malovrijednosti. Težnja za važenjem ne dopušta nesigurnosti. Zato najrazličnijim sredstvima vodi do "kompenzacije" ili "hiperkompenzacije". Slična je bila situacija pračovjeka. U borbi s prirodnim silama i životinjama morao je on doći do mišljenja da je u odnosu prema cijeloj svojoj okolini malovrijedan. Ništa nije bilo naravnije nego da je tražio različita sredstva za svladavanje svoje malovrijednosti. U tom smislu treba shvatiti odnos u koji stupa čovjek prema svojoj neshvatljivoj i podmukloj okolini - pokorношću, molitvom, žrtvom itd. U tom smislu onda i tvrdi Winkler:

"Die individualpsychologische Betrachtung lehrt uns, dass tatsächlich die Religion ein d e m M e n s c h e n i n n e w o h n e n d e s G e f ü h l ist, aus dem S t r e b e n n a c h G e b o r g e n h e i t entspringend, das einerseits sich als die I l l u s i o n e i n e r M a c h t ü b e r d i e N a t u r g e w a l t e n und andererseits als die d e m ü t i g e U n t e r w e r f u n g u n t e r d i e N a t u r g e w a l t e n charakterisiert." A malo prije: ". . . das M i n d e r w e r t i g k e i t s g e f ü h l, das S t r e b e n n a c h M a c h t und der aus dem Machtge-

---

13 A. A d l e r , Der Sinn des Lebens. Wien und Leipzig 1933, str. 180-181. Riječi u tekstu ja ističem.

14 B. H. S t r e e t e r , Psychology and Religion. (Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 2, 1924, (Nr. 6) str. 22 - 26.)

15 Poredi: J. N e u m a n n , Ueber den IV. allg. ärztlichen Kongress für Psychotherapie in Bad Nauheim 12.- 14. April. (Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 7, 1929, str. 305.)

fühle entspringende H o c h m u t sind die Wurzeln der Religion."[16]

Kritičke refleksije o stavu "individualne" psihologije prema religiji

Način na koji branitelji individualne psihologije određuju svoj stav prema religiji novi je dokaz za to kako se svojevoljno mogu postavljati teze po jednostranim prekoncepcijama, i to pod krinkom naučne nepristranosti i objektivnosti. Pojam Boga i religije isključivo se tumače po njihovoj "vrijednosti" unutar sistema individualno-psihološkog odgoja i individualno-psihološke terapije.

U pogledu odgoja Adler ne drži puno do takozvane prirođene nadarenosti. Sva su velika djela po njegovu shvaćanju rezultat dobrog školovanja, odvažnog htijenja i ispravnog vježbanja. Najveću važnost treba polagati na rano i često svladavanje poteškoća. Nadarenost je takoreći određen stupanj duševne odvažnosti.- Pojam Boga je u individualnoj psihologiji samo kao konkretan oblik savršenosti, samo ideja koja izvrsno može igrati ulogu neshvaćene fiktivne svrhe, te na taj način služiti kao uspješno psihološko pomagalo u teškoćama života.

U pogledu individualno-psihološke metode liječenja spominjem samo da se nervozni simptomi svode na "najveću zajedničku mjeru", u očekivanju da se tako stečena slika mora slagati s jednim stvarnim duševnim stanjem iz najranijeg pacijentovog djetinjstva. Prema tome se različna živčana oboljenja smatraju običnim neurozama djetinjstva, neurozama nad kojima je u toku godina podignuta vrlo razgranata nadgradnja. - Pri ispitivanju neurotičkih simptoma vraćaju se u drugoj perspektivi spomenute misli o svladavanju poteškoća odvažnim htijenjem i ustrajnim vježbanjem. Time se ujedno određuje smisao Boga i religije.

Upravo je neozbiljno kad Adler tvrdi da se egzistencija Boga ne može znanstveno dokazati. Uočujemo li cijeli kontekst, onda vidimo da Adler nije ni najmanje pokušao znanstveno opravdati svoju tvrdnju. Jedini mu je kriterij njegovo "antropocentričko stanovište", njegova individualno-psihološka predrasuda. Međutim, pitanje o egzistenciji Boga nikako nije psihološko pitanje. Psihološki podaci mogu biti ishodište tog pitanja, ali o samoj egzistenciji Boga odlučuje metafizika.

Pojam religije što ga zastupa Schulze-Maizier potpuno je svojevoljno postavljen. To nije više onaj tradicionalni pojam, kako se obično i

---

16 P. W i n k l e r , Die Individualpsychologie und die Wurzeln der Religion. (Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 8, 1930, str. 421 i 420.)

općenito shvaća religija.[17] Tu imamo jedan čisto aprioristički elaborat u duhu novokantovske filozofije. Nema više ni zajedničkog ishodišta za raspravljanje o pojmu religije, jer je i tu kao kriterij jedino mjerodavna individualno-psihološka prekoncepcija. Jednostrano se insistira na jednom jedinom aspektu religioznosti, na aspektu koji nije ni prvi ni najvažniji, ali se zato nekritički i neopravdano zanemaruju njeni drugi aspekti. Nitko ne će poreći da baš religija daje čovjeku najjače i najtrajnije motivacije. Ali to ne dolazi otud što bi ona bila samo "proizvod potrebe", nego otud što nas ona po svom smislu spaja s izvorom života, s punином stvarnosti u kojoj se svladavaju sve poteškoće i pobjeđuju sve sile. Religija je u prvom redu jedan ontološki odnos, jedna ozbiljna i sveta stvarnost koja nas obvezuje, odnos koji zahvata u zadnje dubine našeg bitka i koji veličanstveno presvođuje cijelu našu egzistenciju. U tom je i fundirana uspješnost religioznih motivacija. Samo je naučno bezakonje promatrati ovu činjenicu isključivo sa stanovišta jednog metodičkog stava, koji je opravdan samo u stanovitim granicama.

Sasvim ispravno kaže J. Donat da je individualna psihologija "nijemi ateizam". Ona doduše još spominje "dragog Boga", ali uvijek s izvjesnim omalovažavanjem. Božju egzistenciju ne priznaje ni Adler ni njegova škola.[18] Spominju se doduše i "blizina Božja" i "sličnost Bogu", i to razmjerno često. Ali kod toga treba zapamtiti da se ti pojmovi smatraju visokim idealima bez prave objektivne vrijednosti. Štoviše, ovaj je ideal osnova "nervoznog karaktera", dok se razvitak zdravog čovjeka ravna po "osjećaju zajednice" kao pravoj svrsi.[19]

---

17 "Wenn nun in der Schule Adlers noch zuweilen von Religion die Rede ist, so geht aus den obigen Darlegungen hervor, dass der Begriff der Religion seines eigentlichen Inhalts beraubt ist, da ihm die Beziehung zu einem ausserweltlichen persönlichen Gott fehlt. An dessen Stelle tritt der unendliche Kosmos, innerhalb dessen der Mensch lebt als ein Glied in einem Organismus". N. S e e l h a m m e r , Die Individualpsychologie Alfred Adlers. Dargestellt und kritisch untersucht vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie. Düsseldorf 1934, str.143.

18 J. D o n a t , Ueber Psychoanalyse und Individualpsychologie. Innsbruck 1932, str. 242.

19 "Der Zwangskranke . . . trachtet sich zu zeigen in der Form, in der er seinen Weg angetreten hat, als einer, d e r g o t t ä h n l i c h i s t , d e r s i c h ü b e r a l l e a n d e r e n e r h e b t , d e r a l l e a n d e r e n e n t w e r t e t . Er gestaltet so einen Ueberlegenheitskomplex in der Ueberdachung eines Minderwertigkeitskomplexes, und kommt sich als erhaben genug vor, da er n u r durch den Zwang gehindert ist, seine Siegermission zu erfüllen." A. A d l e r , Zwangsneurose. (Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 9, 1931, str.4.) - U tom smislu kaže A. Greenwood u svojoj analizi Miltonove ličnosti: "M i l t o n s wahres Ziel kann als ein Gottähnlichkeitsstreben bezeichnet werden, der Ausdruck seines starken männlichen Protestes. Er will Gott auf Erden sein, "ein kleiner Gott", in der Kindheit schon, wie er von Simson behauptet. Er täuscht vor, einem Gott zu dienen, in Wahrheit will e r nur überall herrschen. Als Bote Gottes wird sein Machtstreben nur unterstützt.

U principu, dakle, individualna psihologija i psihoanaliza imaju isti stav prema religiji. I jedna i druga zabacuje objektivnu fundiranost i apsolutnu vrijednost religije. Kod toga se ne mogu pozivati na utvrđene činjenične podatke, već samo na svoje apriorističke prekoncepcije, a time same sebe osuđuju.

Metodika "analitičke" psihologije

Svoje glavne misli o metodici "analitičke" psihologije iznio je C. G. J u n g sažeto u predavanjima, što ih je 1937 godine na engleskom jeziku držao kao gost na sveučilištu u Yale-u u Americi.[20]

Svoje načelno metodičko stanovište Jung naziva "isključivo fenomenološkim".[21] Time želi reći, da pojavu religije uočuje "sa čisto empirističkog stanovišta", promatrajući je kao činjenicu; izričito se odriče svakog metafizičkog ili filozofskog načina promatranja.[22] Što kao "empiričar"[23] čini, može se nazvati analizom; svoju psihologiju naziva "a n a l i t i č k o m psihologijom".[24]

S Freudom i Adlerom slaže se Jung u tom, što bi nešto "nesvijesno" imalo biti glavni pokretač duševnog života. No dok je to "nesvijesno" po Freudu libidinoznost, a po Adleru težnja za moći, Jungu se ono prikazuje kao neka anonimna stvarnost kolektivnog značaja, kao stvarnost slobodna od svake kakvoće (obzirom na naše znanje o njemu, - "ne-svijesno"!), kao stvarnost koja bi postojala sasvim samostalno; "nesvijesno" i "svijesno" su kao dva koordinirana područja stvarnosti u nama.[25] U snovima bi se otkrivale nepoznate nutarnje činjenice. Ne, doduše, kako bi Freud htio, da bi izlazili na svijetlo p o t i s n u t i porivi, sakriveni iza nekog "pročelja", već porivi koji bi imali svoje autohtono postojanje u nama - kao postojanje neke velike nepoznanice. "Neki su kompleksi samo otcijepljeni od svijesti, jer je ova htjela, da ih se riješi potiskivanjem. Ali ima drugih kompleksa, koji nisu nikad prije bili u svijesti, i koji zato nisu nikad mogli biti hotimično potisnuti. Oni izrastu iz nesvijesnoga te sa svojim neobičnim i nepokolebljivim uvjerenjima i impulsima pre-

---

Seine Individualität will er mit aller Kraft verewigen, unsterblich machen." A. G r e e n w o o d , John Milton. (Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 8, 1930, str. 409.)

20 Njemački prijevod: C. G. J u n g , Psychologie und Religion. Die Terry Lectures 1937 gehalten an der Yale University. Zürich und Leipzig 1940. Na stranama 191 i 192 nalaze se naslovi glavnih Jungovih radova kao i naslovi dviju monografija o njegovoj psihologiji (J.Corrie, J.Jacobi). Poredi od prije: C. G. J u n g , Wandlungen und Symbole der Libido. Leipzig und Wien 1925 (prvo izdanje: 1913).

21 J u n g , navedeno djelo, str. 11.

22 J u n g , navedeno djelo, str. 10.

23 J u n g , navedeno djelo, str. 9.

24 J u n g , navedeno djelo, str. 44.

25 J u n g , navedeno djelo, str. 81 i 154.

plave svijest."[26] "Čovjek ima zaista dosta razloga da se boji onih nesobnih sila, koje stanuju u nesvijesnomu."[27] Slično govori Jung o "provali kolektivnih snaga"[28], o "autonomnoj moći" koja da se suprotstavlja "svijesnoj osobnosti"[29]; "U stvari živimo stalno na nekom vulkanu, i koliko znamo, nema ljudskih zaštitnih sredstava protiv neke moguće erupcije".[30] Po svoj prilici postoji "kontinuitet nesvijesnih procesa", kao što imamo kontinuitet svijesnih procesa, koji se prekida spavanjem; obratno, kad sanjamo, vjerojatno imamo vidljive karike u lancu nesvijesnih procesa.[31]

Ne možemo znati u čemu se sastoje nepoznati činbenici nesvijesnoga; jedino vidimo njihove učinke. Čini se, da su ti činbenici p s i h i č k e prirode, da se mogu usporediti sa činbenicima svijesnih sadržaja; no sigurno ne znamo ništa.[32]

Psihološko iskustvo o tom nepoznatom sadržaju nesvijesnoga imamo u "i n t u i c i j i" kao činu, koji nije naš proizvod, već koji nam jednostavno dolazi.[33]

Ono što se u očitovanjima nesvijesnoga da konstatirati, to su "oblici ili slike kolektivne prirode, koje se nalaze otprilike na cijeloj zemlji kao sastavni dijelovi mita i istovremeno kao autohtoni, individualni proizvodi nesvijesnog podrijetla"; Jung je te oblike ili slike nazvao "a r h e t i p i m a".[34]

Pojam o Bogu imao bi biti "neznanstvena" hipoteza.[35] Jung u razgovoru s nekim pacijentima govori, doduše, vrlo pozitivno o religiji i o Bogu, jer drži, da je to potrebno iz psihoterapeutskih razloga. Općenito se pak ograđuje protiv toga, da bi se njegove primjedbe i misli uzimale kao dokaz za egzistenciju Božju. "Bila bi žaljenja vrijedna zabluda, kad bi netko htio moja promatranja shvatiti kao neku vrstu dokaza za egzistenciju Božju. Ona dokazuju samo da imamo neku arhetipsku sliku božanstva, i to je sve, što po mom mišljenju možemo psihološki reći o Bogu."[36] Samo pak religiozno iskustvo mogli bismo po Jungu definirati kao ono iskustvo, koje je karakterizirano tim što ga se najviše cijeni, bez obzira na to,u čemu se sastoji njegov sadržaj.[37]

---

26 J u n g , navedeno djelo, str. 25.
27 J u n g , navedeno djelo, str. 26.
28 J u n g , navedeno djelo, str. 27.
29 J u n g , navedeno djelo, str. 29.
30 J u n g , navedeno djelo, str. 28.
31 J u n g , navedeno djelo, str. 60.
32 J u n g , navedeno djelo, str. 74.
33 J u n g , navedeno djelo, str. 76.
34 J u n g , navedeno djelo, str. 93.
35 J u n g , navedeno djelo, str. 107.
36 J u n g , navedeno djelo, str. 108.
37 J u n g , navedeno djelo, str. 114.

K r i t i č k e r e f l e k s i j e . - Na slabu stranu svog metodičkog postupka upozorio je zapravo sam Jung, kad je na početku svojih navedenih predavanja priznao, da ga "često nazivaju f i l o z o f o m"; njemu se, dakako, čini, da to nije opravdano, jer da "razmišljanja" (refleksije), kojima tu i tamo prelazi granice jednostavnog nagomilavanja i klasificiranja iskustvenog materijala, po njegovu mišljenju nisu u protimbi s načelima znanstvene empirije.[38]

Nema sumnje da bi ove riječi mogle imati neki opravdani smisao. Međutim, njima Jung želi riješiti opravdani prigovor, da on u metodu svoje "analitičke" psihologije unosi t e o r e t s k e predrasude kao i da u vezi s iskustvenim materijalom "k o n s t r u i r a" n a z o r e o samom smislu činjenica, kojima se bavi.

Jungovim pojmom "religioznog doživljavanja" bavit ćemo se još posebno u prvom poglavlju drugog dijela ove knjige.

L i t e r a t u r a

A. A d l e r , Ueber den nervösen Charakter, Grundzüge einer vergleichenden Individual-Psychologie.[4] München 1928. Isti, Praxis und Theorie der Individualpsychologie. Vorträge zur Einführung in die Psychotherapie.[4] München 1930. Prijevod pod naslovom: Individualna psihologija. Praksa i teorija. Prevela i uvodnu studiju napisala Ks. A t a n a s i j e v i ć. Beograd 1937. Isti, Menschenkenntnis.[4] Leipzig 1931. Prijevod pod naslovom: Poznavanje čoveka. Osnove individualne psihologije. Preveli V. D v o r n i k o v i ć i M. Đ u r i ć . Beograd 1934. Isti, Individualpsychologie. (Einführung in die neuere Psychologie.[4] Herausgegeben von E. S a u p e . Osterwieck 1931, str. 399-407.) E. J a h n - A. A d l e r , Religion und Individualpsychologie. Eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung. Wien und Leipzig 1933 (Adlerov prinos pod naslovom "Religion und Individualpsychologie", str. 58-92). A. A d l e r , Der Sinn des Lebens. Wien und Leipzig 1933.

Nekoliko uvoda u individualnu psihologiju: E. W e x b e r g , Handbuch der Individualpsychologie. München 1926 (dva sveska). W. O. D e h r i n g , Psychoanalyse und Individualpsychologie. Vorträge. Lübeck 1928. A. B r a u c h l e , Psychoanalyse und Individualpsychologie.[2] Leipzig 1930. W. M. K r a n e f e l d t , Die Psychoanalyse. Psychoanalytische Psychologie. Berlin-Leipzig 1930 (dobra karakteristika Adlerove individualne psihologije: str. 81-88). W. J. R u t t m a n n , Die Individualpsychologie der Wiener Schule. Langensalza 1931. E. W e x b e r g , Individualpsychologie. Eine systematische Darstellung.[2] Leipzig 1931. J. D o n a t , Ueber Psychoanalyse und Individualpsychologie. Innsbruck 1932.

---

38 J u n g , navedeno djelo, str. 9-10.

R. D r e i k u r s , Einführung in die Individualpsychologie. Leipzig 1933. N. S e e l h a m m e r , Die Individualpsychologie Alfred Adlers. Dargestellt und kritisch untersucht vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie. Düsseldorf 1934. - O Adleru: M. S p e r b e r , Alfred Adler. Der Mensch und seine Lehre. Ein Essay. München 1926. F. B i r n b a u m , Alfred Adler in memoriam. (Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 15, 1937, str. 97-127; o Adleru radi cijeli dvobroj 3/4: str. 97-198.)

Specijalno o pitanjima individualne psihologije i religije: I. W i l h e i m , Zur Psychologie des Aberglaubens. (Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 2, 1924, (Nr. 4) str. 23-26.) R. P i c k , Die Geschichte des Gemeinschaftsgefühls und der Unsterblichkeitsgedanke.(Isti časopis. 4, 1926, str. 300-303.) J. N e u m a n n , Psychiatrische Seelsorge im Licht der Individualpsychologie.[2] Schwerin 1927. Isti, Zur Psychologie des anachoretischen Mönchtums. Anatole France: "Thais" als religionspsychologische Studie. (Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 5, 1927, str. 50-62.) G. V o r b r o d t , Religiöse Eupsychie im Lichte der Individualpsychologie. (Isti časopis, str. 438-450.) J. N e u m a n n , Religiöse Erlösung und individualpsychologische Heilung. (Isti časopis. 6, 1928, str. 482-492.) F. W i n k l e r , Die Individualpsychologie und die Wurzeln der Religion. (Isti časopis. 8, 1930, str. 417-421.) E. J a h n , Machtwille und Minderwertigkeitsgefühl. Eine kritische Analyse der Individualpsychologie. Berlin 1931. Isti, Menschenführung. Ueber Individualpsychologie und Seelsorge. München (1933).

ŠESTO POGLAVLJE

GENETIČKA ETNOPSIHOLOGIJA KAO EMPIRIČKA PSIHOLOGIJA RELIGIJE

Što je genetička etnopsihologija?

U literaturi njemačke psihologije religije jedinstveno mjesto zauzima genetička etnopsihologija W. W u n d t a (1832-1920). Ona se toliko razlikuje od ostale psihologije religije u Njemačkoj, da je potrebno prikazati je u posebnom poglavlju.

Nova kovanica e t n o p s i h o l o g i j a (Völkerpsychologie), koja je danas nerazrješivo spojena s Wundtovim imenom, ušla je tek u drugoj polovici prošlog stoljeća u rječnik naučne terminologije. Pod tim imenom ne treba razumjeti jednu vrstu karakterologije naroda. Ne radi se tu, naime, o istraživanju duševnih osobina različitih naroda. Ne misli se na ispitivanje njihovih intelektualnih i moralnih sposobnosti, njihovih nazora i proizvoda, to jest, njihove politike, kulture, religije, umjetnosti, literature itd. Kovanica etnopsihologija označuje "s a m o s t a l n o p s i h o l o š k o f u n d i r a n j e" takozvanih d u h o v n i h z n a n o s t i (Wundt).

Kako treba to razumjeti? Na to pitanje Wundt odgovara otprilike ovako: Različna istraživanja na području jezika, religije i običaja omogućila su svestranije i dublje razumijevanje duhovnog razvitka čovjeka. Samo je trebalo njihove rezultate j o š i m e đ u s o b o m p o v e z a t i te z a o k r u ž i t i i h u j e d n u c j e l i n u . Kod toga se ne smije zaboraviti, kaže Wundt, da su sve pojave kojima se bave duhovne znanosti proizvod "naroda", ne pojedinaca. Jezik, umjetnost, mitologija, religija itd. nisu nastali kao proizvod izvjesne pojedinačne svijesti, nego su bitno proizvod zajednice ("naroda"). Znamo, doduše, za osnivače religija: za osnivače kršćanstva, budizma, islama. Ali religije što su ih ovi osnovali nikako nisu "prve" tvorbe, nego se već osnivaju na različnim drugim religioznim motivima i oblicima. Štoviše, psihologija individualne svijesti kao takve nije uopće ni pravo razumljiva. Individualna svijest uvijek već stoji pod utjecajem neke pretpovijesti, pod utjecajem nečeg što je već prije nje bilo egzistentno a o čemu nam sama svijest kao takva ne pruža nikakvih podataka. Zato pravu psihogenezu čovjeka ne daje individualna psihologija, nego etnopsihologija. Etnopsihologija je u istaknutom smislu g e n e t i č k a psihologija.

Treba još napomenuti da se u njemačkoj kovanici "Völkerpsychologie"

riječ "Völker" ne uzima strogo u smislu naroda, već općenito u smislu zajednice, kao obitelji, plemena itd. Nema zgodnijeg izraza. Uostalom, pojam "narod" po Wundu nekako uključuje ostale zajednice.

Nastaje poteškoća: Ne bavi li se etnologija spomenutim pitanjima? Wundt odgovara da je etnologija prvenstveno grana historijske znanosti, da se ona bavi pitanjem o podrijetlu naroda, problemom njihovih osobina i njihovog širenja po svijetu, ali da njihove duševne značajke kod toga imaju samo podređeno značenje. Etnopsihologija, obratno, prvenstveno istražuje baš ove psihičke značajke. Ona se samo oslanja na etnologiju, ali njen je interes sasvim usmjeren na d u h o v n i r a z v i t a k . Pod tim vidom i s tog stanovišta etnopsihologija promatra odnosno fundira duhovne znanosti. Razlika između etnologije i etnopsihologije može se i slijedećim primjerom ilustrirati: dva naroda mogu imati istu etnološku genealogiju, i usprkos tome jedan od njih može biti kulturan a drugi primitivan; drugim riječima, moguć je slučaj da su neki narodi etnološki srodni, a da psihološki spadaju u sasvim različna područja.[1]

Etnopsihološka metoda

Da upoznamo bit i podrijetlo religije, treba li isključivo istraživati subjektivne doživljaje pojedinačne religiozne svijesti? Tako pita Wundt. Njegov odgovor glasi: Religija je u prvom redu e t n o p s i h o l o š k i p r o b l e m , ne pitanje individualne psihologije, to jest psihologije u smislu ispitivanja individualne svijesti. To znači da je religija kao psihička činjenica u prvom redu s o c i j a l n a pojava, proizvod jedne zajednice. Ona je prema tome u svom postanku i u svom razvitku uvjetovana izvjesnim društvenim ustanovama. Utoliko je ona i k o m p l e k s n a pojava, kompliciranija od proizvoda individualne duše. Kao kompleksna socijalna pojava religija se, doduše, ne protivi zakonima individualne svijesti, nego se samo ne može protumačiti tim zakonima, jer kao takva nije sadržana u individualnoj svijesti.

Religiju kao etnopsihološki problem treba ispitivati po principima e t n o p s i h o l o š k e m e t o d e . U čemu se sastoji ta metoda?

Prije nego što ćemo na to pitanje odgovoriti, treba ukratko upozoriti na Wundtov stav prema psihološkoj metodici uopće. Kod samog Wundta ima u tom pogledu prilično oprečnih formula. Njegov pravi stav pogodit ćemo najbolje, ako kažemo da Wundt u duhu prirodoznanstvene psihologije zastupa tako uzak pojam eksperimenta, kakvim se zapravo samo fizika i fiziologija mogu služiti. Ma da je svijestan poteškoće koja uslijed toga nastaje za iskustveno ispitivanje svijesti, ipak nastoji što više isključiti samo-

---

[1] Uglavnom prema: W. W u n d t , Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit.[2] Leipzig 1913, str. 1-11.

opažanje, jer ovo tobože ne pruža dovoljno egzaktnosti i sigurnosti. Međutim, u samoj etnopsihologiji eksperimentalna metoda direktno ne dolazi u obzir. Što treba, dakle, činiti? Treba pribjeći "etnološkom uspoređivanju" i "opažanju" odnosno promatranju kompleksnih socijalnih duševnih pojava (jezika, mita, religije, običaja itd.). Tumačeći ovo dvoje Wundt ide tako daleko, da kaže da se psihološko razumijevanje etnoloških činjenica postizava jedino "samoopažanjem", i da etnopsihološka metoda uopće pretpostavlja eksperimentalnu psihologiju.[2] Time je Wundt očito htio reći da psihologija individualne svijesti i etnopsihologija nisu potpuno heterogene nauke, nego da se njihove metode međusobom dopunjuju, a da psihologija individualne svijesti osim toga u izvjesnom smislu i uvjetuje etnopsihologiju.

Wundtova je etnopsihološka metoda g e n e t i č k a , i to u tom smislu što ispituje postanak objektivne religije na osnovi subjektivnih motiva. Drugim riječima, kod ispitivanja objektivnih religioznih oblika cijeli se problem svodi na to da se pita: Iz kojih se subjektivnih motiva mogu protumačiti objektivni religiozni oblici? Potreba genetičkog tumačenja religije dana je naročito tim što je religija prastara historijska činjenica s dugim razvitkom i kompliciranim sustavom. Najzad je ta metoda e m p i r i č k a , jer ide samo za tim da ustanovi činjenice i da istražuje procese čovječje svijesti. Teoretske se tendence moraju isključiti, jer spadaju u filozofiju religije. To je Wundt dobro naglasio protiv Jamesa.[3]

K r i t i č k e r e f l e k s i j e . Ne može se reći da je Wundt pogriješio u tom što je izvjesne duševne činjenice htio promatrati s gledišta zajednice. Metodički razlozi mogu čak zahtijevati takvo promatranje. Samo se kod toga ne smije zaboraviti da tako stečeni uvidi u komplicirane suvislosti još ne daju prava na inače neosnovane zaključke. Ako se jezik, mit, religija itd. bolje razumijevaju u svijetlu psihologije zajednice, odnosno ako se i nužno moraju promatrati u svijetlu ove psihologije, onda iz toga još ne slijedi da se radi o isključivim "autohtonim" proizvodima zajednice. - Wundt je stvarno zapao u tu pogrešku. Kod njega se jezik, mit, religija itd. prikazuju kao specifički proizvodi zajednice, kao nešto što tek indirektno ovisi o individualnoj svijesti. Međutim, pitamo: Što znači religija odnosno religioznost bez i n d i v i d u a l n o g doživljavanja? Po priznanju svih onih koji drže nešto do religije religioznost ima svoj izvor u dušama pojedinaca, u individualnoj svijesti.

---

[2] "Die ethnologischen Tatsachen sind objektiv gegeben . . . Aber ein psychologisches Verständnis lässt sich nur an der Hand der Selbstbeobachtung gewinnen, die natürlich dazu um so geeigneter sein wird, je mehr sie sich mit Hilfe der experimentellen Methode geschärft hat . . . Je verwickelter die geistige Vorgänge werden, eine je längere Entwicklung sie also voraussetzen, um so mehr bedürfen sie der ethnologischen Vergleichung und diese Vergleichung bedarf wiederum, wenn sie fruchtbar werden soll, des Zusammenwirkens mit der an den Problemen der individuellen Psychologie geübten Selbstbeobachtung." W. W u n d t , Grundzüge der physiologischen Psychologie. I[6]. Leipzig 1908, str. 26.

[3] W. W u n d t , Probleme der Völkerpsychologie. Leipzig 1911, str. 117.

Prave religioznosti nema bez aktivnog individualnog doživljavanja: ona je stvar individualne odgovorne savjesti, a ne bezličnog prolaznog kolektiva.

U pogledu Wundtove etnopsihološke metode treba priznati da je njegovo "etnološko uspoređivanje" u svrhu genetičkog tumačenja religije ugodno djelovalo poslije mnogo raširenog historizma, po kojem se religijski problem skoro isključivo promatrao pod vidom i sa stanovišta historijske ovisnosti. Baš Wundtu treba zahvaliti da je u religijskoj znanosti došlo do točnog razlikovanja između čisto historijske ovisnosti i pravog psihološkog srodstva, iako se ne može reći da je to isključivo njegova zasluga.[4] - Ipak, i obratno, stoji što je poslije mnogih drugih prigovorio P. Slankamenac: "Da bi psihologija religije ostala u svom radu strogo u granicama empirije, ona se mora prvenstveno držati individualnog vida religioznog života. Socijalni izraz religije ne može se obići potpuno, ali ne može ipak poslužiti kao prvi izvor za ispitivanje religioznog života, jer su tvorine života religioznih zajednica tek posredna svedočanstva o religioznom iskustvu i imaju značaj svedočanstva "iz druge ruke". Zbog toga, genetička metoda Wundtova nije dovoljno empirička."[5]

Isto tako treba Wundtu priznati kao zaslugu što je protiv Jamesa tražio da pitanje o vrijednosti religije bude isključeno iz psihologije religije, jer prelazi granice empirije. To je i utoliko važno i zaslužno što je baš u isto vrijeme njemačka protestantska psihologija religije pod direktnim uplivom Jamesa insistirala na tom pitanju kao integralnom dijelu psihološkog problema religije. G. Wobbermin, o kojem ćemo kasnije opširno raspravljati, tipičan je predstavnik ove struje. - Samo se ni tu ne može reći da je Wundt stvarno ostao vjeran svom prvotnom metodičkom zahtjevu. Iz slijedećih će izvoda biti jasno da su njegova tumačenja prilično puna apriornih spekulacija.

Religija u svijetlu etnopsihološke metode

Prema naprijed ocrtanom planu etnopsihološke metode prva je i glavna zadaća psihologije religije da se bavi pitanjem o postanku općih religioznih oblika. Po Wundtu individualna religioznost uvijek već pretpostavlja jednu vjersku konfesiju, jedan određeni historijski oblik religije. U

---

4 "Der übertriebene Historismus in der Religionsvergleichung, als dessen typische Blüte wir den sogen. Panbabylonismus erlebt haben, hat allzu lange Zeit hindurch die sachgemässe Anerkennung und Verwertung der psychologischen Faktoren gehindert. Wundt hat viel dazu beigetragen, diesen verhängnisvollen Bann zu brechen." G. W u n d e r l e , Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922, str. 100.

5 P. S l a n k a m e n a c , O metodi psihologije religije. (Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Knjiga 231 razreda historičko-filologičkoga i filozofičko-juridičkoga. Zagreb 1925, str. 162.)

svom religioznom doživljavanju pojedinac uvijek proživljava "dogmatski" ili duhovni sadržaj izvjesne religije, kako bi se ukratko moglo reći. Psihički izvor religije nije u njemu samom, u njegovoj duši i u njegovom duhu, nego i z v a n njega: u društvenoj zajednici. Uslijed toga malo koristi naučno ispitivanje religioznog života pojedinca. Najmanje koristi naučno ispitivanje religioznog života današnjeg čovjeka, koji u svom doživljavanju nosi blago i baštinu nebrojenih pokoljenja a da toga nije ni svijestan. Ako želimo znati gdje je pravi psihički izvor religioznosti, onda se u duhu moramo vratiti u ona prastara vremena gdje se religija prvi put pojavila među ljudima. Ako želimo upoznati prve početke religioznog života, onda se ne smijemo baviti religioznošću današnjeg čovjeka, već moramo uočiti religioznost p r i m i t i v n o g č o v j e k a . Pri samom ispitivanju religioznog razvitka važno je da se pronađu one crte u kojima se slažu svi narodi, i to na osnovi općih dispozicija ljudske naravi. Zato nam baš život primitivnog čovjeka pruža najpodesnije i najvjerodostojnije podatke. Na kasnijim stupnjevima razvitka imamo pod uplivom mnogih vanjskih i nutarnjih činilaca već tako veliku raznolikost, da je vrlo teško pronaći opće odnosno zajedničke psihičke motive religioznosti. Wundt veli da treba strogo razlikovati između mita i religije. Mit je primitivna znanost, a religija je praktično tumačenje života. To vrijedi načelno i pojmovno. Stvarno su već u prvim počecima mita sadržane klice religije. Osim toga ima čitavih etapa razvitka gdje se religija uvijek pojavljuje u mitološkom obliku. Uočuje li se cijeli dosadašnji razvitak religije, onda po Wundtu treba religiju ovako definirati: Religija je čuvstvo po kojem čovjek i ovaj vidljivi svijet pripadaju jednom nadosjetilnom svijetu, u kojem mislimo da su ostvareni oni ideali za koje držimo da su najviši ciljevi ljudskog teženja.[6]

U mnogobrojnim varijacijama iznosi Wundt ove misli u svom glavnom djelu o mitu i religiji.

K r i t i č k e r e f l e k s i j e . Ovdje se sad jasno vidi jednostranost Wundtove metode. Kako smo već naprijed natuknuli, pojedinac u svom religioznom doživljavanju nije izolirana monada. On živi u zajednici i društvu s drugima. Kao socijalno biće ima živ odnos prema drugim ljudima, osobito prema svojoj najbližoj okolini. Sadržaj njegovog religioznog doživljavanja obično nije i ne mora biti jedna sasvim originalna novost, nego može biti uzet iz konkretnih vjerskih konfesija, iz stanovitih religioznih tradicija. Uostalom, o tom se ni ne radi. Psihološki je problem religije u tom da se utvrdi dvoje: prvo, na kojim se duševnim motivima osniva religioznost; a drugo, kojim se duševnim funkcijama proživljavaju religiozni sadržaji. Historijske okolnosti mogu to pitanje dalje specificirati, ali nikako ne mogu promijeniti njegovu načelnu strukturu. Ako dijete za egzistenciju Boga prvi put doznaje od svoje okoline, onda je, do-

---

6 "Religion ist das Gefühl der Zugehörigkeit des Menschen und der ihn umgebenden Welt zu einer übersinnlichen Welt, in der er sich die Ideale verwirklicht denkt, die ihm als höchste Ziele menschlichen Strebens erscheinen." W. W u n d t , Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Zweiter Band: Mythus und Religion. Dritter Teil. Leipzig 1909, str. 739 (citirano prema prvom izdanju).

duše, historijski istina da je pojam o Bogu i o njegovoj egzistenciji socijalnim putem ušao u svijest djeteta. Ali tim još nikako nije rečeno da je taj pojam obzirom na ljudsku narav kao takvu naprosto i isključivo socijalnog podrijetla. Baš naprotiv, znamo da kauzalno mišljenje vodi čovjeka do egzistencije Boga. Zato će se i socijalno prisvojeni pojam o Bogu prije ili poslije morati legitimirati i opravdati pred tim mišljenjem. Inače taj pojam ne će nikad postati pravom ličnom svojinom onoga koji ga posjeduje i u Boga vjeruje.

To isto vrijedi i u našem pitanju. Iz toga što naš religiozni život stoji pod mnogostrukim uplivom društva odnosno različnih religioznih institucija još nikako ne slijedi da je naša religioznost samo jedna od društva primljena, dakle, u jezgri tuđa vrijednost. Mi tu vrijednost možemo, doduše, primiti od društva, ali našom punovrijednom svojinom postaje ona tek onda kad se u duhu distanciramo od svega "primljenog", i kad je afirmiremo iz ličnog osvjedočenja. Tu, dakle, treba tražiti pravi psihički izvor religije, u sferama i n d i v i d u a l n e svijesti.

Iz ovog je razloga ujedno jasno da psihičko podrijetlo religije treba prvenstveno istraživati tamo gdje stvarno srećemo istinsku religioznost: u individualnom doživljavanju d a n a š n j e g čovjeka. Wundt se, naprotiv, ograničio na primitivnog čovjeka, a nigdje u njegovim spisima ne doznajemo za točan kriterij prema kojem razlikuje religiozne pojave od profanih. Osim toga su i njegovi etnološki podaci dosta problematični. Ne će biti na odmet da na ovom mjestu citiramo sud jednog drugog zastupnika etnopsihologije, Thurnwalda. On prigovara Wundtu što je primitivne kulture upoznao tek na temelju izvještaja iz treće i četvrte ruke, i što nije bio dovoljno kritičan u prosuđivanju njihove vrijednosti. Osim toga mu predbacuje što je propustio da promatra primitivne kulture pod vidom njihovih individualnih komponenata. Wundt je uistinu zanemario ulogu istaknutih ličnosti u oblikovanju primitivnih kultura, a to je činilac od vanredno velikog značenja. To osobito iznenađuje zato što je Wundt, koga mnogi nazivaju ocem eksperimentalne psihologije, stvarno imao najbolju stručnu spremu za procjenjivanje individualnih komponenata.[7]

---

[7] "Was man Wundt vor allem vorwerfen muss, ist die Tatsache, dass er das gesellschaftliche Leben nicht auf seine Persönlichkeitskomponenten hin untersuchte. Er, der als Begründer des psychologischen Experiments anzusehen ist, hat niemals einen Vertreter verschiedener, insbesondere nicht der primitiven Kulturen untersucht, sondern er begnügte sich, diese Kulturen aus dritter und vierter Hand, nämlich durch Reiseberichte, kennen zu lernen, von denen er nicht einmal die letzten Neuerscheinungen und Forschungen immer genügend berücksichtigte." T h u r n w a l d (bez imena), Völkerpsychologie. (Einführung in die neuere Psychologie.4 Herausgegeben von E. S a u p e . Osterwieck 1931, str. 319.) Usprkos tome poznati etnolog W. Schmidt kaže o Wundtu slijedeće:". . . anzustaunen ist dabei auch, wie er nachdem er den ersten Band der "Völkerpsychologie" schon im vorgerückten sechzigsten Lebensjahre erscheinen liess, sowohl in diesem ersten wie in allen folgenden Bänden das ganze ungeheure Material derart beherrschte und über die neuesten Bewegun-

Iako, dakle, između religije i društva postoji tijesan odnos, ipak se ne smije zaboraviti da su baš različne istaknute ličnosti - pojedinci! - imali velik upliv na razvitak religijskih oblika i religioznih ustanova. Iako, nadalje, čovjek u pogledu sadržaja svog religioznog doživljavanja u velikoj mjeri i skoro isključivo ovisi o svojoj okolini, o obitelji i školi, ipak se mora naglasiti da na religioznost kao pravu duševnu zbiljnost nailazimo tek tamo gdje religiozni subjekt oživljava taj sadržaj.[8] Neispravno je i nemoguće Wundtovo nastojanje da od objektivnih tvorevina religije zaključuje na njihove subjektivne motive, pa da na temelju toga uđe u trag subjektivnim motivima današnjih religija. Baš obratnim putem treba poći. Psihološko je razumijevanje starih religija jedino moguće na temelju analogije prema našem vlastitom religioznom iskustvu.[9] Ne može, dakle, biti govora o tom da na osnovi poznavanja starih religija razumijemo današnje religije, već, obratno, stare se religije mogu upoznati samo na temelju našeg današnjeg religioznog iskustva.

Neodrživa je, najzad, i Wundtova definicija religije, i to iz dva razloga. Prvo, jer je ona otprilike istovetna s onim shvaćanjem po kojem se u religiji vide samo subjektivne projekcije naših želja i požuda. A drugo, jer po nekim religijama u "nadosjetilnom svijetu" nisu ostvareni samo ideali, već i poroci. Stoga Wundtova definicija ne može obuhvatiti sve historijske religijske oblike.

Pravi početak religije

Wundt dijeli dosadašnji duhovni razvitak čovječanstva u č e t i r i stadija. Njihove se granice ne mogu uvijek točno označiti, kao što se ni u životu pojedinaca ne može naznačiti točna granica između djetinjstva, mladosti i zrelosti. Ipak se pojedini stadiji odlikuju naročitim predodžbama, čuvstvima i motivima djelatnosti. Oko njih se grupiraju po-

---

gen so gut unterrichtet war, dass er darin nicht wenigen Ethnologen sich als überlegen erweist." W. S c h m i d t , W. Wundts Völkerpsychologie. (Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 51, 1921, str. 2.)

8 "Zwischen Religion und Gemeinschaft bestehen enge Beziehungen, insofern hat Wundt zweifellos recht. Aber einmal ist in den höheren Religionen der Einfluss der grossen Persönlichkeiten ein ganz entscheidender; und sodann ist der Inhalt des religiösen Lebens eines Menschen gewiss sehr stark und oft ausschliesslich abhängig von der Tradition und von der geistigen Umgebung, in der der Mensch sich befindet, aber religiöses Leben eben als Leben, als psychologische Wirklichkeit, ist doch nur da vorhanden, wo dieser Inhalt lebendig geworden ist in persönlicher Eigenart, wo er sich zum persönlichen Besitz verselbständigt hat, wo er eben deshalb je nach der individuellen Art eine verschiedene Nüanzierung erfahren hat. Und die Religion als solche individuelle, subjektive Erscheinung zu untersuchen, das ist eben die Aufgabe der Religionspsychologie." H. F a b e r , Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Tübingen 1913, str. 40-41.

9 H. F a b e r , Das Wesen der Religionspsychologie. Str. 46-47.

jave života, i prema njima mogu se barem približno odrediti različne razvojne etape.

Prvi je stadij e r a p r i m i t i v n o g č o v j e k a . Pojam primitivnog čovjeka ima ovdje samo relativno značenje, ukoliko naime označuje najniži stupanj kulture. - Drugi je stadij takozvana t o t e m i s t i č k a e r a , s kojom nas je tek novija etnologija pobliže upoznala. Njena je karakteristika o tom što životinja vlada nad čovjekom. Čovjek je se boji. U životinji kao da stanuju duše umrlih. Zato u njoj čovjek poštuje svoje pređe. - Kao treći stadij slijedi e r a j u n a k a i b o g o v a . Plemena totemističke kulture uslijed češćih borba s neprijateljskim plemenima postepeno se razvijaju u ratoborne organizacije. Društvo se razvija u državu. Naročito se u ratu ističu pojedinci tipičnog značaja, junaci. S nacionalnim državama i junacima nastaju nacionalne religije, u kojima pogled čovjekov nije više upravljen na najbližu okolinu, na životinje i biljke, nego u daljinu i na nebo. Tako se razvija slika jednog višeg savršenijeg svijeta. I kao što je junak idealni čovjek, tako je bog idealni junak. - Četvrti je stadij e r a r a z v i t k a u h u m a n i t e t , gdje se nacionalna država i nacionalna religija proširuju u humana društva. Mi se tek nalazimo na početku ove ere. Zato i nije era humaniteta, nego era razvitka u humanitet. Njen je početak u tom što nestaju religiozne granice koje dijele narod od naroda. Nacionalne religije onda poprimaju oblik općih religija, takozvanih religija čovječanstva. Tri su takve religije: kršćanstvo, budizam i islam. Svaka je od njih na osobiti način prilagođena jednom dijelu čovječanstva, njegovim vlastitostima i njegovoj prošlosti. Uporedo s ovim opažamo da se ni nacionalne države ne ograničuju više na svoje prvotne plemenske principe, već se znatno proširuju. Ta situacija uvjetuje novu ekonomiju, nove običaje, novu umjetnost i znanost, a u svemu prevladavaju opći humani motivi.

Na ovom ćemo mjestu obzirom na pojedine stadije prikazati samo ono, što je važno za razumijevanje Wundtova tumačenja religije.

P r i m i t i v n i čovjek misli "p r o t i v n o". Kod njega je misao uvijek vezana za neke predmete. Pojam razmjerno rijetko označuje radnju, a skoro uvijek sliku jednog predmeta ili njegovih dijelova. Slijed misli uglavnom se ravna po pravilima asocijacije predočaba. Samo rijetko nailazimo na savršeniji oblik vezanja pojmova, na takozvano aperceptivno spajanje misli, gdje dolazi do izražaja cjelina i smisao. Sam sadržaj primitivnog mišljenja dijeli se na dvije grupe. U prvu grupu spadaju predmeti svagdašnjeg zamjećivanja, to jest predodžbe što ih svijest crpi iz naposrednog iskustva: na pr. žena, dijete, drvo, hodati, stajati itd. Drugu grupu sačinjavaju predodžbe koje ne potječu iz neposrednog iskustva, već iz afekata. Utoliko se tu radi o n a d o s j e t i l n o m s v i j e t u , koji je ipak još spojen s osjetilnim predodžbama. Takvim mišljenjem čovjek iz svoje vlastite unutrašnjosti projicira jedan novi svijet u egzistentni pojavni svijet. To je, drugim riječima, već m i t o l o š k o mišljenje: stvara se mit.

Sad nastaje pitanje o podrijetlu religije. Je li religija u mitu već

pravo uključena? Ili je mit tek klica iz koje će se religija postepeno razvijati? U tom drugom slučaju: Gdje je pravi početak religije? Stvar je od velikog značenja. U ovom drugom slučaju religija odnosno religioznost ne bi bila nuždan sastavni dio čovječje svijesti, već samo rezultat naročitih okolnosti i preduvjeta.

Po Wundtu već u mitologiji primitivnog čovjeka imamo v j e r u u d e m o n e , ali to još nije religija. Religija počinje tek vjerom u osobne bogove.

Kako treba shvatiti taj razvitak od vjere u demone do vjere u osobne bogove?

Na primitivnog čovjeka strašno djeluje smrt. On bježi od lešine bojeći se za samog sebe. Čini mu se da je opasno ostati na onom mjestu gdje leži mrtav čovjek. Očito misli da se smrću od čovjeka dijeli ono što mu je dalo život. Ali u isto vrijeme ima i asocijaciju da je u tom tijelu još uvijek ona sila što oživljava. Tako nastaje protivurječna predodžba o nečem što tobože stvara život, ali što je u isto vrijeme i različno od tijela i spojeno s tijelom. Sam život opet dijelom kao da na skriven način ostaje u lešini, a dijelom kao da se vrza po okolini. Otud veliki strah. Tako mrtvac postaje d e m o n o m , bićem koje kao da na nevidljiv način može čovjeka nadvladati i upropastiti. - Naličje je tog straha pred demonima ili demonskim silama vjera u čaranje. Nastupaju "šamani" (čarobnjaci). Oni mogu pomoći, a mogu i škoditi. Primitivni čovjek ne misli kauzalno u smislu našeg današnjeg shvaćanja uzročnosti: "Kauzalitet u našem smislu ne postoji za primitivnog čovjeka" (Wundt). On se kreće u kategorijama čaranja. Za njega postoji samo kauzalitet čaranja, kauzalitet koji se ravna po motivima afekta, kauzalitet koji je nepravilan i disproporcioniran prema učinku, kako to odaje upotreba najraznolikijih čarolija. - Demoni nisu osobna bića, Prema različnim uvjetima kulture mijenja se predodžba o njima. Tipičan nosilac demonskih sila je takozvani fetiš, koji je zapravo jedno neosobno "demonsko biće". Demon je direktno vezan za jedan predmet, a stoji potpuno u službi onoga koji taj predmet posjeduje. Bitna promjena nastaje tek kad se počinje isticati čovječja ličnost, to jest kad istaknuti pojedinci kao jake ličnosti daju smjer kulturi i cijelom javnom životu. To je era junaka. U času kad se demon "inkorporira" u junacima, on nije više kao na prijašnjim stupnjevima razvitka promjenljiv proizvod različnih afekata, nego se kao o s o b n o biće uzdiže nad sve ljude i junake te postaje nadčovjekom odnosno bogom. To znači početak nove epohe u religioznom razvitku. Imajući pred očima prijelaz neosobnog demona u osobnog boga treba reći da je tek tu p r a v i p o č e t a k r e l i g i j e , religije u užem i pravom smislu.[10]

"So vollzieht sich in der Verschmelzung von Held und Dämon die grösste und letzte mythologische Schöpfung, die zugleich die Geburtsstunde der Religion im eigentlichen und im Grunde allein wahren Sinne des Wortes ist: d i e E n t s t e h u n g d e r G ö t t e r . - Hier-

[10] W. W u n d t , Elemente der Völkerpsychologie.[2] Naročito str. 75-93, 218-228, 279-284 i 348-371.

nach sind die Götter aus z w e i Faktoren zusammengesetzt. Der eine, der dämonische, ist von lange her überkommen, da er bis in die Anfänge des mythologischen Denkens zurückreicht; der andere, der heldenhafte, wird in dem Augenblick wirksam, wo das Bild des Helden entsteht . . . In den frühesten Göttervorstellungen überwiegt durchaus noch das Dämonische; die persönlichen Züge sind wenig, die zauberhaften um so mehr ausgebildet. Dann tritt das Heldenhafte in den Vordergrund, und schliesslich wird es so vorherrschend, dass selbst die Zauberkraft des Gottes mehr als eine Folge seiner heldenhaften Macht denn als ein Rest dämonischen Wesens erscheint, das ihm von seinem Entstehungsmomente her eigen ist."[11]

K r i t i č k e r e f l e k s i j e . Ne ulazeći u probleme same etnologije spominjem ovdje samo dvije stvari koje dovoljno pokazuju neosnovanost Wundtovih izvoda.

U čitavom raspravljanju, kako se već iz ovog kratkog prikaza moglo vidjeti, prevladava apriorna evolucionistička predrasuda.[12] Po tom shvaćanju religija ima samo relativno značenje. Religioznost nije bitan sastavni dio čovječje svijesti, nego samo obična prolazna pojava. Čovjek isprva nije bio religiozan, i ne će biti religiozan ni na vrhuncu svog razvitka. Cijeli je razvitak upravljen na "humanitet".

Kako stoji stvar s takozvanim mitološkim kauzalitetom? Zar primitivni čovjek zbilja ne misli kauzalno u smislu logičkog kauzaliteta? Na to pitanje neka nam odgovori J. L i n d w o r s k y , psiholog svjetskog glasa. Po njemu ne može biti nikakve sumnje o tom da je primitivni čovjek imao sposobnost logičkog zaključivanja. Dvije su, naime, psihičke funkcije potrebne za logičko zaključivanje, pamćenje i shvaćanje odnosa, a etnologija nam pruža puno gradiva iz kojeg se u životu primitivnog čovjeka jasno vide te dvije funkcije. Iz njegovih prikazivanja životinja i drugih predmeta vidimo da je shvatio odnos "sličnosti", a njegovo oruđe svjedoči o spoznaji odnosa između svrhe i sredstva. To nisu rijetke pojave. Naprotiv, one se neprestano vraćaju u sve savršenijim oblicima. To je znak da je primitivni čovjek mogao u svom pamćenju čuvati prijašnje tekovine. I zato se s pravom smije reći: primitivni je čovjek mogao logički zaključivati.[13]

---

11 W. W u n d t , Elemente der Völkerpsychologie.[2] Str. 369.

12 "Durch die bereits gemachte Feststellung, dass hier Empirismus und Entwicklungsprinzip als solches schon methodologisch sich kombinieren, ist prinzipiell über Wundt für uns auch schon das Urteil gesprochen. Diese genetische Methode mit ihrer Verkoppelung von Ableitungs- und Wirklichkeitsinteresse ist in Wahrheit nur eine spekulative Vergewaltigung des reinen Empirismus ohne vorheriges Abwarten seiner reinen Resultate. Die Evolution ist zuletzt ein geschichtsphilosophisches Dogma, welches die historisch-empirische Betrachtung in ihrer tiefsten Linie von vornherein festlegt." W. K o e p p , Einführung in das Studinm der Religionspsychologie. Tübingen 1920, str. 67.

13 J. L i n d w o r s k y , Vom Denken des Urmenschen. Zugleich ein Wort zur Annäherung von Psychologie und Ethnologie. (Anthropos. 12-13, 1917 do 1918, str. 421.)

Lindworsky, nadalje, tvrdi da primitivni čovjek u pravom smislu riječi misli k a u z a l n o , ali dakako na svoj način:

"Beobachten wir den Primitiven nur in seinem Alltagsleben, in seiner Speisebereitung, auf der Jagd, so werden wir allüberall das gleiche kausale Denken finden wie bei uns." - "Wir können es zweifellos als ein Ergebnis unserer bisherigen Betrachtung festhalten, dass das kausale Denken der Primitiven vielfach den gleichen Entwicklungsrückstand zeigt wie das unserer Schulkinder. Daneben weist es aber auch Eigenarten auf, die wir bei dem Kinde nicht finden. Dazu gehört vor allem die Vorherrschaft des Mystischen." - "Wir haben bei dem Primitiven genau die gleichen Veranlagungen zum kausalen Denken vorauszusetzen wie bei den Kulturvölkern."[14] - A na drugom mjestu: "Der Primitive. . . hält die Welt in allen ihren Faktoren fest in seiner Hand; reichen sie zur Erklärung nicht aus, so führt er die andere Ursache ein, die er und andere mit furchtbarer Realität kennengelernt haben, das Ausserweltliche, aber nicht blindtäppisch, sondern immer kausal denkend, mit psychologischer Begründung: Die Götter sind gereizt. Warum auch nicht? Konnten ihm doch seine Freunde davon berichten, wie der körpergewaltige Krieger aus dem Nachbarstamm, als er sich in masslosem Zorn an einem Unschuldigen vergreifen wollte, lautlos tot zu Boden sank, noch bevor der andere die Hand zur Abwehr regte. - Der Weg des kausalen Denkens steht also dem Primitiven wie jedem höherstehenden Menschen zu Gebote. . . "[15]

Te misli baš nisu nove. Već je W. Schmidt na sličan način prikazao mišljenje primitivnog čovjeka.[16] Ali iz ovih svjedočanstava uvaženog ekspe-

---

14 J. L i n d w o r s k y , Die Primitiven und das kausale Denken. (Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse. IVe Session. Milan, 17-25 Sept. 1925. Paris 1926, str. 62, 63 i 75.) Poredi također: J. L i n d w o r s k y , Das schlussfolgernde Denken. Freiburg i.Br. 1916.

15 J. L i n d w o r s k y , Das Seelenleben des Menschen. Eine Einführung in die Psychologie. Bonn 1934, str. 44.

16 W. S c h m i d t , Der Ursprung der Gottesidee. I^2. Münster i.W. 1926, str.508-509. - Što se tiče postanka najstarije religije iz kauzalnog mišljenja, to je Schmidt naročito u svojim ranijim spisima i u ovdje navedenom prvom svesku svog djela o podrijetlu pojma o Bogu naglašavao da primitivni čovjek na svoj način misli kauzalno i da je ovim putem mogao doći do spoznaje Boga. I u zadnjem, sintetičkom svesku spomenutog djela insistira na ulozi kauzalnog mišljenja, ali ističe da kauzalno mišljenje znači samo jednu m o g u ć n o s t postanka religije: eine natürliche "Zugangsmöglichkeit" (W. S c h m i d t , Der Ursprung der Gottesidee. VI. Münster i.W. 1935, str. 487-489). Protiv toga ustaje G. Wunderle držeći da ova restrikcija daje povod za nesporazum. Istina je, doduše, da kauzalno mišljenje ne daje adekvatno tumačenje najstarije religije odnosno njenog postanka. Ne daju ga ni svi logički momenti skupa. Ali prava religioznost već na primitivnom stupnju mora bilo na koji način u k l j u č i t i jednu vrstu kauzalnog mišljenja. U svakom slučaju kauzalno mišljenje, ili mišljenje uopće, u pitanju o po-

rimentalnog psihologa doznajemo da se čak prema kriterijima današnje psihologije mišljenja primitivnom čovjeku mora pripisati sposobnost kauzalnog zaključivanja.

Rudolf Otto: Sveto - numinozno

Ovdje nam se pruža zgodna prilika da barem ukratko upozorimo na psihološku vrijednost jednog djela koje je za dvadesetak godina doživjelo dvadesetipet izdanja: "Das Heilige".[17] Njen autor, protestantski učenjak Rudolf O t t o , objelodanio je u novije vrijeme još nekoliko drugih značajnih spisa, od kojih navodim samo najglavnije u popisu literature. U njima Otto slijedi metodu koju je primijenio u svom najpoznatijem djelu, kojim se i proslavio, u navedenom djelu "Das Heilige". Ta metoda zaslužuje našu pažnju ne samo iz općeg interesa, nego i zato što se njom donekle uspostavlja veza između davnih religija i našeg aktualnog religioznog doživljavanja.

Otto indirektno u mnogom pogledu nadovezuje na teorije Wundtove etnopsihologije. Rado se služi podacima istočnih religija, obično tipičnim tekstovima njihove liturgije. Tumačenjem tih tekstova nastoji da se što više uživi u njihovo prvotno značenje, te da na taj način u sebi i u čitaocu izaziva osobno doživljavanje u smislu tog značenja. Tko s pažnjom prati izlaganje, taj će morati priznati da ova metoda dosta vrijedi. Kako je već rečeno, ona donekle uspostavlja vezu između religioznih formula i aktualnog doživljavanja, između religioznosti davnih vremena i današnjeg religioznog iskustva. Utoliko je njen empirički značaj u principu fundiran; ma da se, naravski, ne može očekivati da jedino ova metoda vodi do

stanku religije ne igra samo ulogu jedne mogućnosti, nego znači i sačinjava pravi konstitutivni činilac religije. Schmidt se u tom sigurno slaže s Wunderleom, tako primjećuje sam Wunderle, pa se po svoj prilici radi samo o terminologiji koju treba izbjegavati u interesu jasnoće. G. W u n d e r l e , Ueber das Gotteserlebnis der ältesten Menschheit. Einblick in die Endsynthese von P.Wilhelm Schmidt's "Ursprung der Gottesidee". (Philosophisches Jahrbuch. 50, 1937, str.312 do 314.) - J. W i n t h u i s , koji jednostrano insistira na slikovitom značenju mitologije primitivnih naroda, tvrdi da u primitivnom mišljenju uzročnost ne igra veliku ulogu. Primitivni čovjek ne dolazi do spoznaje najvišeg bića uzročnim mišljenjem, već ga do njega vodi predaja, to jest ono što su rekli njegovi preci. Primitivni se čovjek ne brine za to da zna odakle su njegovi preci imali znanje o najvišem biću, nego naprosto polazi od te "prve" činjenice: preci su rekli. Zato logika primitivnog čovjeka ima iracionalno ishodište: stari su rekli! J. W i n t h u i s , Mythos und Religionswissenschaft. P. W. Schmidt's "Methodologisches" untersucht auf Wurzelkrankheit. Moosburg 1936, str. 11.

17 R. O t t o , Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.[23] München 1936 (prvo izdanje: 1917).

pouzdanog i svestranog upoznavanja svake religioznosti. Osim toga Otto s pravom traži od onog koji ispituje i tumači religiozne pojave da se na temelju vlastitog doživljavanja uživi u predmet svog istraživanja. Bez toga sigurno nema pravog razumijevanja religije. Već se na prvim stranicama čitalac umoljava da se sjeti intenzivne religiozne "uzbuđenosti". Ako ne može, neka uopće ne čita dalje, jer već nema najnužnije pretpostavke za ispravno razumijevanje religioznih čuvstava. Kad Otto analizira pojam "sveto" i u traženju njegovog prvotnog religioznog značenja stvara nove pojmove - na pr. pojam "numinozno" (od riječi numen), koji treba da znači "sveto" bez njegovog ćudorednog i racionalnog momenta - onda uvijek dobro zna za nedostatke svojih jezičkih formuliranja. Neprestano upozoruje da ne nalazi izraza za ono što bi želio kazati, a da uopće želi čitaoca samo poticati da se prenosi u ono što je neizrecivo i utoliko tajanstveno.

Ma da je knjiga "Das Heilige" u nakladničkom pogledu jedna od najuspjelijih publikacija ovog stoljeća, ipak je u stručnim krugovima izazvala oštru kritiku. Ta je kritika iz više razloga opravdana.

Po W. Schmidtu se cijela ova teorija osniva na lažnim historijskim pretpostavkama, štoviše, na pretpostavkama koje su naprosto krive. Otto ne poznaje najnovije stanje poredbene povijesti religija.[18] A svoju temeljnu psihološku tezu o elementarnim religioznim čuvstvima nije nigdje dokazao.[19] Bez ikakvog dokaza zastupa svoju smjelu teoriju.[20] Najzad, nije ni dosljedan u svom tumačenju po kojem bi se religija svodila na emocionalno-iracionalni činilac. Kad se stvar točnije ispituje, vidi se da je u tom tumačenju sadržan intelektualni činilac kao preduvjet i pretpostavka religioznog čuvstva.[21] Na tu nedosljednost upozorili su i sami protestanti.[22] Zato R. Jelke misli da Otto ne shvaća svoj religiozni apriorizam naprosto u smislu iracionalnog čuvstva, već u tom smislu što drži da se njegov apriori samo veoma približuje sferi čuvstava.[23]

---

18 W. S c h m i d t , Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München 1923, str. 20 i 63.

19 J. L i n d w o r s k y , Zur Psychologie der Begriffe.(Philosophisches Jahrbuch. 32, 1919, str. 17.)

20 J. G e y s e r , Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch "Das Heilige". Freiburg i.Br.1922, str.11. - Na 50 strani čitamo: " . . . die Psychologie Ottos kann nicht in allen ihren Aufstellungen als wissenschaftlich ausgereifte Psychologie anerkannt werden. Man beachte nur ihre so überaus vage Verwendung des Begriffes "Gemüt", ihre Unklarheit über die Natur des Begriffs und ihre durch nichts bewiesene Einführung von gewissen in der Fachpsychologie unbekannten "Gefühlsgesetzen", auf die dann Otto seine ganze Theorie gründet."

21 G. W u n d e r l e , Das religiöse Erleben. Eine bedeutungsgeschichtliche und psychologische Studie. Paderborn 1922, str. 40.

22 Tako na pr. R. W i n k l e r u jednom prinosu djela: G. W o b b e r m i n , Religionsphilosophie. Berlin 1924, str. 19.

23 R. J e l k e , Religionsphilosophie. Leipzig 1927, str.210. Više o tom: V. K e i l b a c h , Problem religije. Zagreb 1935, str. 67-71.

Treba, dakle, i u ovom slučaju razlikovati metodičko načelo kao takvo od njegove konkretne primjene. Metoda je uglavnom dobra, ali se to isto ne može reći o njenoj konkretnoj primjeni. U tom je Otto pogriješio.

Samo još usput spominjem da kod Fr. H e i l e r a nailazimo na tendence koje imaju izvjesno srodstvo s naprijed opisanim metodičkim stavom.[24] Heiler, nekad katolički student bogoslovlja a sad evangelički teolog, uglavnom slično kao Otto nastoji upoznati bit religije putem intuitivnog (nepojmovnog) uživljavanja u tuđi religiozni život na temelju podataka poredbene religijske znanosti. Odlučno zastupa nedokazanu "čvrstu iracionalnost religije".

Zaključak

Poslije onog što smo naprijed izložili smijemo prihvatiti sud G.Niemeiera koji uglavnom glasi ovako:

Pravu bit religije ne možemo spoznati etnopsihološkom metodom. Wundt se svijesno i namjerno bavi samo religioznim životom primitivnog čovjeka. To znači da stvarno ispituje samo male i periferne dijelove religije. Iako su te spoznaje po sebi vrijedne i potrebne, ipak se bit religije pravo upoznaje samo na temelju individualnog duševnog života, u prvom redu iz proučavanja života religioznih junaka, što dakako treba dopuniti proučavanjem prosječne religioznosti. Tko želi imati pravi pojam o religiji i o njenom značenju, taj ne će samo jednostrano proučavati njene nesavršene oblike kod primitivnih naroda, nego će istraživati religiju na svijetlim visinama njena razvitka.[25]

Tako i slično sude također mnogi drugi o Wundtovoj etnopsihološkoj psihologiji religije. Meni se čini da u vezi s ovim treba upozoriti na jednu veliku pogibelj, koja se sastoji u tom što bi se gornji sud shvatio jednostrano i isključivo. Čovjek naime dobije dojam da se prema tom sudu previše obescjenjuje i zanemaruje religioznost primitivnih naroda, a da se i za samu etnologiju ima malo razumijevanja. To bi, naravski, bilo krivo. Ali o tom se ni ne radi. Wundtovi kritici općenito ne isključuju mogućnost i potrebu promatranja etnološkog gradiva, nego samo n a g l a š u j u p r i m a t n a š e g a k t u a l n o g r e l f g i o z n o g i s k u s t v a n a d i s k u s t v o m s a d r ž a n i m u h i s t o r i j s k i m s p o m e n i c i m a p r i m i t i v n i h n a r o d a . Taj je primat uvjetovan našim načinom spoznavanja.

Ovom kritikom pogođene su u principu također one psihološke tendence na koje nailazimo u teorijama sociooloških tumačenja religije. Spominjem

---

24 Fr. H e i l e r , Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung.5 München 1923 (prvo izdanje: 1918).

25 G. N i e m e i e r , Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart. Stuttgart 1930, str. 108-109.

samo nekoliko važnijih imena: É. Durkheim, L. Lévy-Bruhl, G. Belot i dr.

Naučna objektivnost traži da poslije ove negativne kritike u našem pitanju izričito naglasimo da je Wundt inače kao učenjak jedna rijetka veličina. Imao je tako ogromno znanje na različnim područjima nauke da mu upravo treba zavidjeti. Njegovom obilnom radu i njegovom sintetičkom pogledu možemo se samo iskreno diviti.

U pogledu ispitivanja religioznosti zastupali su Otto i Heiler bolje metodičko načelo nego Wundt. Njihova je glavna zabluda u tom što su svoju metodu stavili u službu nedokazanih apriornih teza.

L i t e r a t u r a

W. W u n d t , Völkerpsychologie, Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Band 4, 5 und 6: Mythus und Religion.[3] Leipzig 1920 (četvrti svezak) und 1923 (prvo izdanje: od 1905 dalje). Isti, Probleme der Völkerpsychologie. Leipzig 1911. Isti, Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit.[2] Leipzig 1913 (prvo izdanje: 1912).

K. T h i e m e , Zu Wundt's Religionspsychologie. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 4, 1910, str. 145-161.) Isti, Die genetische Religionspsychologie. (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 53 (N.F. 18), 1911, str. 289-316.) I. W i l d , Wundt's Religionspsychologie.(Der Katholik. 91, 1911, str. 174-186.) O. K l e m m , Wilhelm Wundt's Probleme der Völkerpsychologie. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 5, 1911/12, str. 65-68.) H. F a b e r , Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Tübingen 1913 (Wundtova psihologija religije: str. 33-55). H. O s t e r t a g , Grundsätzliches aus Wundts Religionspsychologie. (Archiv für Religionspsychologie. 1, 1914, str. 212-227.) G. W u n d e r l e , Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922, str. 93-108. H. P i n a r d d e l a B o u l l a y e , L'Étude comparée des religions. I: Son histoire dans le monde occidental.[4] Paris 1929, str. 471-492.

R. O t t o , Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.[23] München 1936. Kao dopuna ovog djela slijedeća dva sveska: Das Gefühl des Ueberweltlichen. Sensus numinis.[5] München 1932. Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie. München 1932. - Fr. H e i l e r , Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung.[5] München 1923. - Ostalu literaturu vidi u tekstu.

SEDMO POGLAVLJE

METODIČKO-EMPIRIČKA PSIHOLOGIJA RELIGIJE U NJEMAČKOJ

Nova naučna situacija

Religiozne pojave i religiozno doživljavanje nisu pukim slučajem postali predmetom empiričkog psihološkog istraživanja. Povod za to dala je naročita naučna situacija, situacija koja svoje korijene ima u protestantskom bogoslovlju i u kantovskom metafizičkom agnosticizmu.

Prema jednoj od najglavnijih Lutherovih teza ljudska narav istočnim grijehom nije samo ranjena, već u čitavoj svojoj biti pokvarena i izopačena. U vezi s ovom tvrdnjom sasvim dosljedno naučava L u t h e r , teolog protestantizma, da je razum ljudski doduše stvoren za istinu, ali da nas on poslije istočnog grijeha više vodi u zabludu nego do istine. Iz toga je nužno slijedilo da razum nije i ne može biti siguran temelj vjere.

Do istog rezultata vodio je drugim putem i K a n t , filozof protestantizma. Svojom destruktivnom kritikom tradicionalnih dokaza za opstojnost Božju postao je tipičnim predstavnikom onih koji misle da ti dokazi ne vrijede. Po njemu spekulativni ili teoretski razum ne može spoznati Boga kao transcendentno biće. Bog je samo postulat praktičnog razuma odnosno volje, to jest, uvjet za to da čudorednost dobije neki smisao. U principu je i to značilo da se razum ne može smatrati sigurnim temeljem vjere.

Trebalo je, dakle, tražiti novi izvor sigurnosti o opravdanosti religije. S c h l e i e r m a c h e r ga nalazi u duševnom iskustvu. Po njemu, naime, duševno iskustvo fundira religiju, dok mišljenje samo klasificira naše religiozne doživljaje stvarajući zgodnim formuliranjima takozvane vjerske istine (dogme). Mišljenje je, kako se vidi, u pitanjima religije od sekundarnog značenja.

Za duševno iskustvo kao prvi temelj religije Schleiermacher ima više formula. Kao najpoznatije i najznačajnije spominjem ove: "Gefühl des Universums" (osjećaj svemira), "Sinn und Geschmack fürs Unendliche" (smisao i ukus za beskonačno), "am Busen der unendlichen Welt liegen" (ležati na grudima beskonačnog svijeta), "seiner Beschränktheit sich bewusst werden" (postati svijestan svoje ograničenosti), "schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl" (čuvstvo potpune ovisnosti) itd.[1]

---

1 Poredi: F. S c h l e i e r m a c h e r , Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. Prvo je izdanje izašlo anonimno. Vjerno novo izdanje prvotnog teksta priredio je R. O t t o.

Za ovu zadnju formulu je Hegel ironički primijetio da bi po Schleiermacheru pas morao biti najbolji kršćanin. Svakako se kod tog shvaćanja radi o takvom temelju religije koji se ne može teoretski ili razumski opravdati, nego koji je već sam kao takav mjerilo i zadnji kriterij svakog teoretskog raspravljanja o religiji. U tom se smislu kod Schleiermachera i njegovih sljedbenika govori o "doživljajnom bogoslovlju", u kojem praktično proživljavanje zapravo tek konstituira sam religiozni sadržaj. Radi se, naime, o čisto subjektivnom iskustvu, o iskustvu za koje ne postoji nikakva opća norma izvan-subjektivnog značaja. Ono je rezultat posve naravnog dodira što ga čovjek ima sa svemirom. Prema takvom je shvaćanju problem religije bitno p s i h o l o š k i problem.

Još 1900 godine rekao je E. Kinast za naučnu situaciju svog vremena da čovjek dobiva dojam, da se naročito u sistematskom bogoslovlju (protestantizma!) traže novi putevi kojim bi se mogla opravdati ne samo neka specijalna pitanja bogoslovlja, već uopće cijelo bogoslovlje kao takvo. U pogledu sadržaja neki žrtvuju bitne dijelove kršćanstva "modernom historizmu" ili "kriticizmu". Drugima je opet stalo samo do toga da u metodičkom pogledu prikažu staru istinu na novi način. Po Kinastu je samo ovo drugo stanovište opravdano. Zato drži da bi trebalo p s i h o l o š k i opravdati bogoslovlje kao pozitivnu znanost, te na taj način pripraviti teren za spoznajnoteoretska i metafizička razlaganja. Pritom bi po Kinastu trebalo razlikovati između psihologije religije i psihologije vjere: psihologija vjere imala bi biti nastavak psihologije religije. Psihologija religije ne bi imala da se bavi pitanjem o postanku religije, nego bi u prvom redu morala istraživati i opisati sve one duševne "oblike" i "odnose" u kojima se očituje religiozni život.[2] Svakako Kinast već shvaća psihologiju religije u smislu empiričkog istraživanja, koje bi kao samostalna znanost trebalo biti uvodna disciplina u bogoslovlje.

Göttingen [5]1926. O mnogobrojnim Schleiermacherovim formulama o religiji govori Otto na str. XVII-XXXIV. F. S c h l e i e r m a c h e r , Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Berlin 1821-1822 (dva sveska). Novo izdanje: Berlin 1922. - W. T h i m m e , Ist das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl das religiöse Grundgefühl? (Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge. 1, 1920, str. 124-139.) Isti, Gottesgedanke und schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl in Schleiermachers Glaubenslehre. (Isti časopis. 8, 1927, str. 365-375.)

2 "Wir wiederholen, nicht die Religion selbst in ihrem angeblich rein psychologischen Entstehen, - nur ihre allgemeinen seelischen Formen und Beziehungen zum gemeinmenschlichen Innen- und Geistesleben sind Gegenstand unserer religionspsychologischen Analyse." E. K i n a s t , Beiträge zur Religionspsychologie. Inaugural-Dissertation. Erlangen 1900, str. 8. Prema ovako postavljenoj zadaći Kinastovo djelo ne daje puno novih stvari. Uglavnom opisuje različne duševne funkcije (predodžbe, čuvstva, htijenje), koje su nam inače poznate iz psihologije, te ih obrazlaže u njihovu odnosu prema različnim pojavama religioznog života. Razliku između psihologije religije i psihologije vjere nije točno odredio.

Sličnu je misao već prije njega izrekao P. Drews. On pita da li mora dogmatika voditi računa o religioznoj raznolikosti individualnog doživljavanja, a odgovara da nam je potrebna "psihologija religiozno-ćudorednog života kao naročita disciplina praktičnog bogoslovlja."[3] Poslije je i danski protestant H. Höffding govorio o "p s i h o l o š k o j filozofiji religije". Njegovi izvodi imaju već dosta sličnosti s kasnijom samostalnom psihologijom religije.[4]

Prema naprijed spomenutom stavu protestantskog bogoslovlja i kantovskog metafizičkog agnosticizma razumljivo je da su baš mnogi protestantski krugovi imali veliko zanimanje za psihološko istraživanje religije. Ne kao da su oni više nego drugi imali smisla za napredak nauke, već jednostavno ili barem velikim dijelom zato što su u psihologiji religije našli jednu vrstu zadnjeg utočišta. Budući da su i u bogoslovskom i u filozofskom pogledu skrenuli s pravog puta, bili su konačno primorani da ispituju svoje "psihološko stanovište". Samo i ovdje treba opet podsjetiti da psihologija

---

3 P. D r e w s , Dogmatik oder religiöse Psychologie? (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 8, 1898, str. 135 i 146.) - O historijskoj pozadini religijsko-psiholoških istraživanja kaže O. Scheel slijedeće: "Bis tief zurück in das 18. Jahrhundert lassen sich die Ansätze zu religiös-psychologischen oder antimetaphysisch-dogmatisch gerichteten religiös-empiristischen Urteilen und Fragestellungen verfolgen, bis in die Zeit, die immer noch in dem von der pietistischen Orthodoxie bestimmten vulgären Urteil als die Zeit des allen tieferen religiösen Regungen und fruchtbaren Problemstellungen abholden, selbstzufriedenen, philiströs-dogmatischen Rationalismus gilt. Wie so viele anderen Probleme des 19. Jahrhunderts beginnt auch unser Problem um die Mitte des 18. Jahrhunderts sich zu melden." O. S c h e e l , Die moderne Religionspsychologie. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 18, 1908, str. 3-4.) - G. Traue misli da moderna religiozno-psihološka metodologija zapravo počinje s djelom F. R o o s a , Fundamenta psychologica ex Sacra Scriptura collecta (1769), te nabraja više pisaca sa sličnim radovima, među kojima se ističu F. Delitzsch i K. Fischer. G. T r a u e , Die neueren Methoden der Religionspsychologie. Gütersloh 1922, str. 2, 10 i 11-17. Međutim, ova biblijska psihologija po "dogmatsko-skolastičkoj" metodi nema karakter empiričke nauke. - Slično vrijedi i o Lütgertovoj primjedbi: "Unter allen spekulativen Geistern in der ersten Hälfte des 19.Jahrhunderts ist Franz von Baader der bedeutendste Psychologe. Die religiöse Psychologie ist seine eigentliche Stärke. . . Aber sie ist freilich ganz unbekannt . . ." L ü t g e r t (bez imena), Religionspsychologie. (Theologischer Literaturbericht. 33, 1910, str.2.)

4 H. H ö f f d i n g , Religionsphilosophie. Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen übersetzt von F. B e n d i x e n . Leipzig 1901. str. 85-289. - O smislu psihologije religije još vrlo neodređeno govori M. R e i s c h l e , Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie. Freiburg i.B. 1889, str. 71-76.

religije usprkos ovoj posebnoj naučnoj situaciji nije prvo nastala iz protestantsko-bogoslovskih potreba. Ona je američkog podrijetla, a nastala je iz psihološko-pedagoškog interesa. Kao programatski izgrađena samostalna disciplina psihologija religije je takoreći importirana iz Amerike.

"Transcendentalna psihologija religije"

Uglavnom je G. V o r b r o d t , protestantski teolog, početkom ovog stoljeća upoznao njemački protestantizam s američkom i s kasnijom francuskom psihologijom religije.[5] Vorbrodtov je pravac po svojoj osnovnoj tendenci trebao voditi do jednostranog "psihološkog bogoslovlja", to jest do psihologiziranja dogmatskog bogoslovlja.

Vidjevši tu opasnost tražili su drugi jedan kompromis u tom smislu što su htjeli s jedne strane spasiti dogmatski značaj bogoslovlja a s druge strane oslanjati se na doživljajni temelj religije. Najtipičniji je predstavnik toga kruga G. W o b b e r m i n , pristaša Schleiermacherove ideologije, koji je pokušao izgraditi sistematsko bogoslovlje po "religijsko-psihološkoj metodi".[6] Izričito naglašuje da je po njegovu mišljenju religiozno iskustvo zadnja instanca u svim pitanjima religijsko-znanstvenog istraživanja.[7] U tom se poziva na Jamesovu pragmatističku psihologiju

---

5 G. Vorbrodt je surađivao kod prevođenja Starbuckove "Psihologije religije", a za prijevod Flournoyovih "Observations de psychologie religieuse" napisao je opširan uvod. G. Vorbrodt i J. Bresler izdavali su od 1908 godine časopis za psihologiju religije pod naslovom "Zeitschrift für Religionspsychologie".

6 G. W o b b e r m i n , Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. Erster Band: Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig 1913. Zweiter Band: Das Wesen der Religion. Leipzig 1921. U drugom izdanju (Leipzig 1925-1926) ovog djela ostali su prvi i drugi svezak nepromijenjeni.

7 Wobbermin se, doduše, brani protiv psihologizma, ali po njemu je ipak religiozno iskustvo kao psihološka činjenica prvi temelj i zadnja instanca opravdanosti religije. Katkad se čini da on to poriče, jer želi spasiti dogmatski značaj religije. Samo u tom smislu mogu se razumjeti slijedeća dva oprečna mjesta: "Keineswegs erfordert die religionspsychologische Methode, von der eigenen religiösen Erfahrung auszugehen, noch viel weniger, die eigene religiöse Erfahrung zur entscheidenden Instanz der Glaubenslehre zu machen. Das wäre nicht eine r e l i g i o n spsychologische Betrachtung, sondern eine bloss psychologische, noch besser: eine psychologistische." G. W o b b e r m i n , Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. I, str. 428. Na drugom mjestu kaže da želi nastaviti i dalje izgraditi osnovu Schleiermacherovog stanovišta, ali da ujedno želi korigirati to stanovište u dvostrukom smislu: prvo ukoliko će ga upotpuniti rezultatima opće povijesti religija, a drugo što će isključiti mogućnost psihologiziranja. A za ovo vrijedi: "Der über diese beiden Momente übergreifende und sie miteinander zusammenschliessen-

religije, ma da od sebe otklanja svaku pragmatističku tendencu. Za njega je važno da James točnije nego Schleiermacher određuje sadržaj religiozne svijesti odnosno religioznog iskustva. Wobbermin uopće želi da se prvo vrati k Schleiermacheru, pa da tek s tog stajališta počne s pozitivnim radom tražeći načelnu sintezu "Schleiermacher-James".

Wobberminovu psihološku metodu ne treba shvatiti kao naročitu disciplinu religijske znanosti. Ona znači samo "jedinstvenu metodu rada" za sistematsko bogoslovlje, pa prema tome ni ne želi empirički istraživati strukturu religiozne svijesti ili subjektivne činioce individualnog duševnog života, već kao "t r a n s c e n d e n t a l n a psihologija religije" ima znatno apriorističko obilježje, ma da je inače sva upravljena na sam "predmetni" sadržaj religije. U izvjesnoj ovisnosti o Jamesu drži Wobbermin da ova metoda prosuđuje i samu vrijednost religioznog iskustva (dakle, spoznajno-teoretski aspekt religijskog problema), jer da zahtjev istinitosti ulazi kao konstitutivni dio u samu bit religioznog iskustva. Samo se Wobbermin ne slaže sa Jamesom u tom što ovaj po svom pragmatističkom stavu potpuno zanemaruje historijski aspekt religioznog iskustva.

Poznat je i Wobberminov "religijsko-psihološki krug". On se sastoji u slijedećem. Na osnovi historijskih podataka, to jest, istraživanjem svih historijskih religioznih pojava i oblika, tražimo kriterij koji bi nam omogućio prosuđivanje i normiranje prave religioznosti, a stvarno možemo sve te povjesne podatke samo na osnovi našeg vlastitog religioznog iskustva razumjeti i tumačiti. Raščlanjavanje bilo kojih religioznih pojava zapravo znači njihovo razumijevanje po analogiji prema našem vlastitom religioznom iskustvu. Zato bez kretanja u krugu uopće ne možemo ispitati religioznost. U tom se očituje osnovna poteškoća psihološke metode na području religijske problematike. Ta se poteškoća nikad ne svladava potpuno. Preostaje jedina mogućnost da uzmemo tu poteškoću u samu metodu, to jest, da na njoj i po njoj izgradimo cijeli naš metodički postupak. Prema tome bi trebalo prvo promatrati naše vlastito religiozno iskustvo, a zatim na osnovi tako stečenog znanja uočiti tuđi religiozni život. Budući da se na taj način vježbamo u spoznavanju svega onoga što je specifički religiozno, to bi trebalo da se poslije opet vratimo na promatranje vlastite religioznosti, a potom također na iznovično promatranja tuđeg religioznog života - i tako dalje. Taj bi nas iznovični proces uzajamnog promatranja vlastitog i tuđeg religioznog iskustva postepeno upoznao s pravim religioznim motivima svega religioznog života.[8]

K r i t i č k e r e f l e k s i j e . Wobbermin je u dvostrukom pogledu prekoračio granice empiričke psihologije: u pogledu principa i u pogledu svrhe empirično-psihološke metode.

---

de Gesichtspunkt ist: d i e g r u n d s ä t z l i c h e G e l t e n d m a c h u n g d e r r e l i g i ö s e n E r f a h r u n g a l s l e t z t e r I n s t a n z f ü r a l l e r e l i g i o n s w i s s e n s c h a f t l i c h e A r b e i t." G. W o b b e r m i n , Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. II, str. V-VI.

8. G. W o b b e r m i n , Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. I, str. 405-409.

Wobbermin sam priznaje da njegova metoda stoji u uskoj vezi s metodičkim principima Husserlove fenomenologije, koja nije psihološka metoda.[9] Isto tako priznaje i to da njegova metoda ne istražuje samo individualno odnosno empiričko oblikovanje religiozne svijesti, već da je ona ujedno pozvana i nadležna da sudi o samoj vrijednosti religiozne svijesti. Time je religiozno iskustvo ili religiozno doživljavanje stvarno proglašeno zadnjim mjerodavnim kriterijem, i to u spoznajnoteoretskom pogledu. H.Pinard de la Boullaye drži, doduše, da se i u pitanju psihološkog istraživanja religije s pravom može govoriti o empiričkoj i o racionalnoj psihologiji, prema tome da li se radi samo o duševnim činjenicama i o zakonima psihičkih pojava ili također o zadnjim tumačenjima vrijednosti i istinitosti tih činjenica i zakona pod vidom bitka.[10] Da je ovo shvaćanje moguće, bilo u smislu skolastičke filozofije bilo u smislu novijeg racionalizma, o tom nema sumnje. To je samo pitanje terminologije. Ipak mi se čini da je metodički ispravnije i korisnije da s G. Wunderleom insistiramo na uobičajenom shvaćanju psihologije religije kao empiričke znanosti. Kao empirička nauka psihologija istražuje duševne činjenice kao naročite procese, te ih prikazuje u raznolikim njihovim pojavama, u njihovom podrijetlu i u njihovim međusobnim odnosima. Na području svjesnih religioznih procesa postaje, doduše, i samo uvjerenje o njihovoj vrijednosti odnosno istinitosti predmetom istraživanja, ali ipak samo kao duševna činjenica, a ne pod vidom objektivne ispravnosti ili neispravnosti njihovog sadržaja. O toj ispravnosti ili neispravnosti ne sudi činjenična ili empirička znanost, već n o r m a t i v n a nauka, u našem slučaju filozofija religije (razum) odnosno bogoslovlje (objava). Time je ujedno jasno da religijski problem nije isključivo predmet p s i h o l o g i j e religije, jer se ova bavi samo jednim njegovim aspektom. Uostalom, stvarno nije ni moguće samim empiričkim raščlanjavanjem religioznih činjenica i doživljaja odrediti istine koje bi imale opću ili apsolutnu vrijednost. To bi, naime, već pretpostavilo objektivnu opravdanost samog pojma religioznih doživljaja, dakle, pitanje metafizičkog značaja.[11] Ukratko, Wobberminova "religijsko-psihološka metoda" ne razlikuje dovoljno između filozofskog i empiričko-psihološkog aspekta religijskog problema, tako da po njoj nema prave razlike između f i l o z o f i j e religije i p s i h o l o g i j e religije.

Što se tiče Wobberminovog "religijsko-psihološkog kruga", treba priznati da taj prigovor nije sasvim bez osnove. Samo se ne radi o p r a v o m krugu. Stvar se dovoljno tumači time što su povijest religija i

---

9 Poredi: W. M u n d l e , Die religionspsychologische Methode Wobbermins und die Phänomenologie. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge.5, 1924, str. 245-259.) G. W o b b e r m i n , Pneumatische oder religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie? (Isti časopis. 8, 1927, str. 53-62.) R. W i n k l e r , Die religionspsychologische Methode als pneumatische. (Isti časopis, str. 186-201.)

10 H. P i n a r d d e l a B o u l l a y e , L'Étude comparée des religions. II: Ses méthodes.4 Paris 1929, str. 306-307.

11 G. W u n d e r l e , Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922, str. 44-45

psihologija religije u izvjesnom smislu korelativne znanosti. Njihova je veza tako uska da jedna bez druge ne može znatno napredovati, ali zato ipak svaka od njih ima svoju metodičku opravdanost i samostalnost.[12]

Naprijed izloženo shvaćanje psihologije religije dovelo je Wobbermina u opreku s drugim znatnim prvacima protestantskog bogoslovlja, naročito s E. Troeltschom.

T r o e l t s c h shvaća psihologiju religije kao dio filozofije o religiji. Njenu funkciju ili zadaću određuje ovako: psihologija religije radi o subjektivnoj religioznoj svijesti, prije svega o subjektivnoj religioznoj svijesti samog istraživaoca; ona fiksira osobine pojedinih pojava, osobine njihove okoline, njihovih odnosa i njihovih posljedica. Time, naravski, nije ništa rečeno o o b j e k t i v n o m sadržaju ili o o b j e k t i v n o j vrijednosti tih pojava. Psihologija religije istražuje religiozne pojave samo empirički, to jest kao iskustvene činjenice. Nikako se ne bavi njihovim spoznajnoteoretskim aspektom.[13]

Troeltsch je, dakle, jasno vidio razliku između psihološkog i filozofskog aspekta religijskog problema. Otvoreno je tražio da se insistira na toj razlici između empirije i metafizike. Samo u pogledu "religijsko-psihološkog kruga" i Troeltsch brani Wobberminovo stanovište.

U to vrijeme ima mnogo polemika oko predmeta i metode psihologije religije.[14] U njima prevladava tendenca da se traži opravdanje za psihologiju religije k a o z a m e t o d i č k o - e m p i r i č k u n a u k u .

---

12 "Die Vitiosität dieses angeblichen Zirkels wird wohl einfach dadurch beseitigt, dass man sowohl historische als psychologische Arbeit, aber jede zu ihrer Zeit, ansetzt: zuerst historische Forschung mit Beihilfe der Psychologie, dann Psychologie mit Beihilfe der Historie." W. S c h m i d t, Ursprung und Werden der Religion. (Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte.) Münster i.W. 1930, str.6. Vidi također W. S c h m i d t , Der Ursprung der Gottesidee. I[2]. Münster i.W. 1926, str. 630-631.

13 E. T r o e l t s c h , Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft. Tübingen 1905, str. 8-17. - E. S p i e s s , Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch. Paderborn 1927.

14 Spominjem samo nekoliko polemičkih članaka: O. S c h e e l , Religionspsychologie und Dogmatik. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 17, 1907, str. 310-311.) M u l e r t (bez imena), Das Religionspsychologische in der Dogmatik. Gegen Scheel. (Isti časopis, str. 436-438.) - H. B a u k e , Aufgabe und Methode der Religionspsychologie. Mit Rücksicht auf den Vortrag von D. Wobbermin auf dem religiösen Weltkongress in Berlin 1910. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 5, 1911/12, str. 97-104.) G. W o b b e r m i n , Zur Frage nach der transzendental-psychologischen Methode in der Religionswissenschaft. (Isti časopis, str. 225-234.) R. S c h ü t z , Grundsätze und Aufgaben der Religionspsychologie. Mit erläuternden Beispielen. (Isti časopis, str. 245-263.) - F. T r a u b , Theologie, Religionspsychologie, Metaphysik. Zur Auseinandersetzung mit

Opet etnopsihološka tendenca

U vrijeme kad su u Njemačkoj već bili poznati glavni radovi američke i francusko-švicarske psihologije religije H. E b b i n g h a u s se opet više udaljuje od problema empiričke religiozne svijesti, te u mnogom pogledu približuje Wundtovoj etnopsihologiji.[15]

Ebbinghaus uglavnom zanemaruje novije religiozne oblike. Za njega kršćanstvo nije od velike važnosti. Više mu je stalo do starijih i nižih religija. Njegovo je tumačenje religije ukratko ovo:

Čovjek vidi da mu prijete različite opasnosti i da je prema njima nemoćan. Uslijed toga potrebna mu je pomoć protiv "nesavladive moći neprijateljskih sila" i protiv "mraka budućnosti". U tu svrhu duša stvara religiju. Stvari se zamišljaju kao da u njima stanuju duhovi. Duhovi moraju egzistirati, jer ih čovjek nužno treba.[16] Jedni su neprijateljski raspoloženi, podmukli i pakosni, a drugi su dobri. Tako nastaje vjera u dobre i zle sile, vjera u bogove. Pomoć se bogova dobije molitvom, žrtvom i zavjetom. Ima ljudi koji se u to bolje razumiju nego drugi. To su svećenici. Oni upravo izgrađuju "saobraćaj s bogovima". Na taj način nastaje religiozni

---

der theologischen Methode Wobbermins. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 25, 1915, str. 93-123.) G. W o b b e r m i n , Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie. Wider Friedrich Traubs Einwendungen dagegen. (Isti časopis. 27, 1917, str. 314-350.) H. F a b e r , Prinzipienfragen der Religionspsychologie. (Schwäbische Heimatgabe für Theodor Haering zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von Hans V ö l t e r . Heilbronn a. N. 1918, str. 28-47.) - F. R i t t e l m e y e r , Psychologie und Religionswissenschaft. (Die Christliche Welt. 22, 1908, str. 122-128 i 146-150.) - F r e y t a g (bez imena), Zur Methode religionspsychologischer Forschung. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 2, 1908, str. 39-44.) - G. R u n z e , Ist die Religionspsychologie eine besondere Wissenschaft? (Isti časopis, str. 185-190.) - K. B o r n h a u s e n , Amerikanische Religionspsychologie in Deutschland. (Die Christliche Welt. 23, 1909, str.992 do 995.) - J. K a f t a n , Zur Dogmatik und Glaubenspsychologie. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 21, 1911, str. 380-393.)

15 H. E b b i n g h a u s , Abriss der Psychologie. Leipzig 1908, str. 130-138 i 160-168 (deveto izdanje, pregledano od K. B ü h l e r a : Berlin 1932). Isti, Psychologie. (Die Kultur der Gegenwart. Herausgegeben von P. H i n n e b e r g . Teil I der Abteilung VI: Systematische Philosophie.[3] Berlin und Leipzig 1921, str. 135-205; o religiji: str. 187-193.) Citiram po ovom djelu.

16 "Solche Geister existieren also, s i e m ü s s e n e x i s t i e r e n , w e i l e r (der Mensch) s i e a u f s n o t w e n d i g s t e b r a u c h t : ohne sie wäre überall Ratlosigkeit und Ohnmacht." H. E b b i n g h a u s , Psychologie. Str. 189.

kult. Korijen je religije u tom što se duša nastoji prilagoditi izvjesnim zlim posljedicama mišljenja kojim gleda u budućnost, i što se ujedno nastoji braniti protiv tih posljedica svim mogućim sredstvima. Ukratko, religija nastaje iz straha i praktične potrebe.[17]

Te je misli donekle ispravio E. D ü r r , koji je dovršio Ebbinghausovo djelo o osnovima psihologije.[18] Dürr kaže da se kod obrađivanja pitanja o ćudoređu, religiji i umjetnosti morao služiti svojim vlastitim studijama i novijom stručnom literaturom. Tim je indirektno rečeno da su Ebbinghausovi izvodi o tim pitanjima nedostatni. Religija se po Dürru definira kao strahopočitanje prema nevidljivom ili nespoznatljivom biću. Ona dolazi iz mračne dubine, ali na svijesnim visinama nalazi svoje opravdanje u svom "predmetu" i u odnosu prema svom "predmetu".[19] To otprilike znači da je religija proizvod straha i potrebe, ali da je svakako objektivno opravdana.

K r i t i č k e r e f l e k s i j e . Ebbinghausovo je shvaćanje religije voluntarističko. Religija je po njemu samo posljedica praktične životne potrebe. Sva je religioznost izljev voljnih činilaca.[20] Protiv toga je G. Vorbrodt dobro naglasio da je čin vjere barem jednim dijelom "naročita funkcija razuma", te da religija zato ne spada u "život predočaba", kako misli Ebbinghaus. Osim toga Ebbinghausova analiza vjere ne odgovara zahtjevima egzaktne psihologije. Ona ima znatno spoznajnoteoretsko obilježje. Međutim, u psihologiji se radi samo o tom da se ustanove i analiziraju činjenice.[21] Konačno, što smo prigovorili Wundtu to isto vrijedi i ovdje.

---

17 "Das sind die Wurzeln der Religion. Sie ist e i n e A n p a s s u n g s e r s c h e i n u n g d e r S e e l e a n b e s t i m m t e ü b l e F o l g e n i h r e s v o r a u s s c h a u e n d e n D e n k e n s und zugleich eine Abwehr dieser Folgen mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln. Furcht und Not sind ihre Wurzeln. . ." H. E b b i n g h a u s , Psychologie, Str. 190.

18 H. E b b i n g h a u s - E. D ü r r , Grundzüge der Psychologie. II. Leipzig 1913, str. 511-590 (četvrto izdanje, obrađeno od K. B ü h l e r a : 1919).

19 H. E b b i n g h a u s - E. D ü r r , Grundzüge der Psychologie. II. Str. VI, 511 i 528.

20 "Nicht deshalb hat der Mensch Religion, weil das Denken selbst dem Drange seines Willens keine Erlösung bietet, sondern, weil er ein schwaches Wesen ist, das trotz des Fortschreitens des Naturerkennens immer wieder Instinkten der Furcht und Not unterliegt." - "Der springende Punkt der ganzen Theorie ist der, dass die Religion einzig und allein als Folge eines praktischen Bedürfnisses erklärt wird. Die ganze metaphysische Lebensanschauung soll nur aus dem Willensmoment hervorgehen." Tako je ispravno karakterizirao Ebbinghausovo tumačenje religije H. A s c h k e n a s y , Voluntaristische Versuche in der Religionspsychologie. (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 135, 1909, str. 144 i 148.)

21 G. V o r b r o d t , Ebbinghaus' Religionspsychologie. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 18, 1908, str. 212-225.)

Metodički nije ispravno htjeti današnje religije tumačiti na osnovi razumijevanja primitivnih religija, jer se do pravog razumijevanja primitivnih religija dolazi samo putem analogije, to jest na osnovi analogije prema današnjim religijama o kojima imamo neposredno iskustvo.

Dürr već s izvjesnom simpatijom citira Starbucka i Pfistera. Neovisno o njima opisuje religioznu svijest. Teško je reći da li to već treba nazvati psihologijom religije. Svakako se još ne radi o pravom metodičkom opisivanju religioznosti. Dürr tek u glavnim linijama dodiruje psihološku stranu religije. Vidimo samo opće zanimanje za religiju, ali još nemamo specijalnog istraživanja. Ali je od izvjesnog značenja i to što se religiji u psihologiji već daje više mjesta nego što je to prije bilo.

Empirička metoda

Već koncem prošlog stoljeća tražio je E. K o c h da se psihologija religije oslobodi od "etičke metafizike". Kao njenu zadaću označio je "opisivanje religioznih pojava". Psihologija religije treba da promatra s psihološkog stanovišta sve ono što se u povijesti ikad smatralo "religioznim", te da utvrdi zakone po kojima se odvijaju religiozni duševni procesi. Ti zakoni, razumije se, nisu rezultat apriornog mišljenja. Njih treba pronaći u iskustvu, u činjenicama.[22]

Na ovom mjestu treba spomenuti, na pr., da H. M a i e r u svojoj psihologiji emocionalnog mišljenja opširno raspravlja o religiji, i to na osnovi podataka koji su uzeti iz novijih i savršenijih religija. Još se, doduše, ne drži strogo religijsko-psihološke metode, ali već više insistira na iskustvu.[23] Protivno tome je H. M a n d e l još uvijek pod velikim uplivom apriornog mišljenja. Protivnik je "čisto deskriptivne" ili "eksplikativne" psihologije religije. Ova po njemu ne pita za postanak religije, već uzima religiju kao gotovu činjenicu, te jedino opisuje njene stvarne oblike i njen stvarni utjecaj na duševni život čovjekov. Štoviše, ona zanemaruje glavni religiozni problem: genetičko tumačenje religioznih podataka. Prava psihologija religije mora biti g e n e t i č k a,

---

22 E. K o c h , Die Psychologie in der Religionswissenschaft. Grundlegung. Freiburg i.B. und Leipzig 1896, str. 6 i 44-72.

23 "Die sogenannte Religionsphilosophie liebt es bis zum heutigen Tage, die kritische Arbeit, die eine ideale Religion zu gestalten unternimmt, und die psychologisch-theoretische Betrachtung mit einander zu verquicken. Die Religions p s y c h o l o g i e hat demgegenüber die Aufgabe, die tatsächlichen religiösen Phänomene, so wie sie geschichtlich wirklich waren und sind, rein theoretisch zu begreifen. Das hat im besonderen auch die Psychologie des religiösen Denkens im Auge zu behalten. Im Grunde fällt darum für sie eine der Fragen weg, auf die uns der Streit um die Glaubensvorstellungen geführt hat, die F r a g e n a c h d e r W a h r h e i t d e r G l a u b e n s u r t e i l e . Das ist ein Problem der kritischen Reflexion, das dem Psychologen an und für sich fremd ist." H. M a i e r , Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen 1908, str. 508.

i to u tom smislu što mora uočiti načelno-problematičnu stranu religije. Za nju je mjerodavna činjenica da predmet religije nije dio iskustvenog svijeta. Prema tome svoju glavnu zadaću vidi u tom da psihološki protumači, kako dolazi svijest čovjekova do toga, da ustvrdi egzistenciju jednog nadosjetilnog svijeta i da se po tom ravna u svom praktičnom životu. Uočuje, dakle, samo subjektivnu, antropološku stranu religije. Koji psihološki putevi vode do religije? To je njeno glavno pitanje.

"Die Religion ist nicht selbstverständlich, sondern sie ist ein Wunder in der Erfahrungswelt, das der Erklärung bedarf. Der Gegenstand, den sie annimmt und über den sie aussagt, ist der Erfahrung nicht gegeben. So fragt es sich, wie die Annahme und Aussage von ihm möglich ist. Und diese Frage kann gerade auch psychologisch beantwortet werden. In dieser Hinsicht aber leistet die explikative Religionspsychologie nichts; sie ist mehr an den Wirkungen als an den Motiven der Religion interessiert. Sie ist wie ein Bau in die Luft ohne Fundament."- "Bevor die Philosophen durch Nachdenken über die Welt, die Mystiker durch Behauptung innerer Erfahrungen, die Theologen durch Behauptung öffentlicher Offenbarung und endlich die religiöse Dogmatik durch das religiöse Grundverhalten zum Uebersinnlichen gekommen sind, ist die natürliche Menschheit auf unmittelbarere und unreflektiertere Weise zum Glauben gekommen. Denn vor der Reflexion stehen d i e u n r e f l e k t i e r t w i r k e n d e n M o t i v e u n d W e g e. Und eben diese sind der Gegenstand der Religionspsychologie. Die Religionspsychologie stellt die Wege dar, die dem Menschen unmittelbar und ohne Reflexion aus seiner Erfahrungswelt zum Glauben und zum religiösen Verhalten führen konnten."[24]

Mandel razlikuje tri glavna tipa tako shvaćene psihologije religije. P r v i i najstariji tip nalazi korijene religije u utjecaju izvanjskog svijeta na čovjeka, dakle, u kosmološkim motivima. D r u g i tip, koji je mnogo zastupan u kršćanstvu (naročito kod sv. Augustina i u sistemu katolicizma), vidi korijene religije u potrebama i težnjama čovjeka, dakle, u subjektivnim motivima. Ova se dva tipa s pravom zovu "empirička psihologija religije", jer tumače religiju iz empiričkih (kosmoloških ili antropoloških) činilaca. Međutim, moguć je još jedan t r e ć i tip, po kojem se religija može smatrati prirođenom dispozicijom. To je onda nativistička (po riječi "innatus") ili apriorna psihologija religije, koju je pored drugih zastupao Schleiermacher. Mandel otklanja od sebe svaki apriorizam.[25]

---

24 M a n d e l (bez imena), Religionspsychologie. (Theologischer Literaturbericht. 34, 1911, str. 197 i 199.) Poredi također: H. M a n d e l, Die Erkenntnis des Uebersinnlichen. Grundriss der Systematischen Theologie. Erster Hauptteil: Glaube und Religion des Menschen. I. Teil: Genetische Religionspsychologie. Ein System der natürlichen Religionen in den Grundzügen. Leipzig 1911.

25 "Der Nativismus jeder Art ist unpsychologisch." M a n d e l (bez imena), Religionspsychologie. Str. 201.

Jedino želi logičkim mišljenjem upoznati dinamiku empiričke svijesti, i to u smislu naprijed spomenutog genetičkog tumačenja. K tome još primjećuje da od genetičkog tumačenja religije treba odijeliti pitanje o biti religije: drugo je g e n e t i č k a i drugo n o r m a t i v n a psihologija religije.[26] - Taj program nažalost nije dosljedno proveden.

Empirički je značaj psihologije religije još više došao do izražaja kad je W. S t ä h l i n 1914 godine počeo izdavati znanstveni časopis "Archiv für Religionspsychologie". U uvodu prvog godišta K. Koffka i W. Stählin daju približnu definiciju psihologije religije u ovom smislu: disciplina koja radi o religiji kao duševnoj pojavi čovjeka; disciplina koja naprosto opisuje individualne religiozne doživljaje (= f e n o m e n o l o g i j a religioznih pojava) i koja ide za tim da utvrdi funkcionalne zakone po kojima se ravnaju ti doživljaji (= n o m o l o g i j a religioznog života). Ovo drugo vodi do religiozne "tipologije". - Religiju ne definiraju, već traže da se vodi računa o svemu što nosi ime religije. Nadalje traže da se psihologija religije strogo odijeli od filozofije religije. Pitanje o istinitosti religije treba strogo i bezuvjetno isključiti iz psihologije religije:

> ". . . die Wahrheitsfrage selbst muss streng und unbedingt aus der Religionspsychologie ausgeschlossen sein. Natürlich besteht die Möglichkeit, dass eine erkenntnistheoretische Religionsphilosophie in weitem Umfang Resultate der Religionspsychologie für ihre Zwecke gebrauchen kann; aber wer die Schwierigkeiten kennt, die sich heute noch aus dem Problem, wie sich Psychologie und Erkenntnistheorie zueinander verhalten, erheben, der wird einsehen, dass ein Archiv für Religions p s y c h o l o g i e eine reinliche Scheidung beider Fragen unbedingt verlangen und eine Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen oder anderen religionsphilosophischen Fragen ebenso unbedingt ablehnen muss. - Indem wir die Wahrheitsfrage ausschlossen, haben wir selbstverständlich auch jedes damit zusammenhängende Urteil über den Wert einer Religion ausgeschlossen."[27]

Stählin je osnovao interkonfesionalno i internacionalno društvo za psihologiju religije pod naslovom "Gesellschaft für Religionspsychologie". Naprijed navedeni "Archiv für Religionspsychologie" je organ tog društva. Njegov četvrti svezak izdao je 1929 godine W. G r u e h n pod novim naslovom "Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung". Stählinov je rad i utoliko važan što je s njim skopčan početak metodičko-empiričke psi-

---

[26] Jedan nemogući pokušaj takozvane normativne psihologije religije daje E. P f e n n i g s d o r f , Der religiöse Wille. Ein Beitrag zum psychologischen Verständnis des Christentums und seiner praktischen Aufgaben.[2] Leipzig 1927 (prvo izdanje: 1910).

[27] K o f f k a (bez imena) - S t ä h l i n (bez imena), Zur Einführung. (Archiv für Religionspsychologie. 1, 1914, str.7.)

hologije religije u Njemačkoj.[28]

Možda je monografija protestantskog bogoslova H. F a b e r a o biti psihologije religije i o njenom značenju za dogmatiku najbolje svjedočanstvo o dugotrajnoj borbi oko predmeta i metode ove mlade nauke.[29] Kontroverzije njom, doduše, nisu potpuno završene, ali u njoj već jasno dolazi do izražaja da je uglavnom pobijedilo ono shvaćanje po kojem psihologiju religije treba smatrati čisto empiričkom naukom, a da pitanje o opravdanosti odnosno istinitosti religije spada u f i l o z o f i j u religije. Prema tome su predmet psihologije religije religiozne pojave kao duševni procesi (religija u subjektivnom smislu), i to u smislu normalnog subjektivno-individualnog religioznog iskustva. Sve je ostalo samo od indirektnog značenja. Zadaća je psihologije religije dvostruka: analitička i genetička. Prije svega moraju se u pojedinim slučajevima religiozne činjenice točno opisati: kompleksne se pojave raščlanjavaju, a pronađeni se elementi klasificiraju da se ustanove odnosi koji među njima vladaju. Osim toga mora se ispitati sadržaj religioznih činjenica, da se na taj način utvrdi razlika između specifički religioznih i prividno religioznih elemenata. Analitički se rad, konačno, odnosi i na opisivanje religiozne raznolikosti, jer to vodi do "tipova" i do općih pojmova. Genetička zadaća uočuje sam psihološki postanak religije i razvitak religiozne svijesti. Zato radi o religioznim predodžbama, o religioznim čuvstvima, o religioznom htijenju i mišljenju itd., ali ne kao o historijskim tvorbama, nego kao o zakonima po kojima u pojedincu nastaje i po kojima se u njemu razvija religioznost.

U katoličkim je krugovima nova empirička psihologija religije odmah našla više istaknutih prijatelja i revnih radnika. Među prvima se nalaze J. L i n d w o r s k y i G. W u n d e r l e .[30]

---

28 "Und seit der Uebersetzung des James'schen Buches durch Prof.G. Wobbermin-Breslau 1907 und der Religionspsychologie Starbucks, den Arbeiten G. Vorbrodts und der Gründung einer deutschen religionspsychologischen Zeitschrift ist auch bei uns das religionspsychologische Interesse erwacht, aber zu einer deutschen Religionspsychologie haben wir es trotz Wundt, Ebbinghaus u.a. noch nicht gebracht. Allerneuesten Datums ist die Gründung einer religionspsychologischen Arbeitsgemeinschaft durch Prof.Stählin in Egloffstein (Mittelfr.)." K. A. B u s c h , William James als Religionsphilosoph. Inaugural-Dissertation (Erlangen). Göttingen 1911, str. 4.

29 H. F a b e r , Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Eine prinzipielle Untersuchung zur systematischen Theologie. Tübingen 1913.

30 Vidi o tom: J. L i n d w o r s k y , Religionspsychologische Arbeiten katholischer Autoren. Sammelreferat. (Archiv für Religionspsychologie. 1, 1914, str. 228-256.) - Kao programatske studije o smislu i o metodama psihologije religije poredi: J. B. L i n w u r z k y (od 1911 godine: Lindworsky), Die Religionspsychologie, ein neuer Zweig der empirischen Psychologie. (Stimmen aus Maria-Laach. 78, 1910, str.505-519.) A. R a d e m a c h e r , Die Religionspsychologie, ihre Entstehungsgeschichte, Methode und Bewertung. (Theologie und Glaube. 3, 1911, str. 633-647.) C. G u t b e r l e t , Religionspsychologie.(Philosophisches Jahrbuch. 24, 1911, str. 147-176.) G. W u n d e r l e , Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie. Ein Beitrag zur Einführung.Eichstätt 1915.

Pored patologističko-pozitivističke psihologije religije javlja se u to vrijeme i u literaturi n a f r a n c u s k o m j e z i k u veće zanimanje za psihologiju religije kao empiričku znanost. Tako,na pr., J. M a r é c h a l u opširnom članku raspravlja o predmetu i o principima empiričke nauke uopće, te na osnovi toga određuje smisao psihologije religije kao empiričke nauke. U svemu ima pred očima mističko doživljavanje. Pitanje o mogućnosti empiričke psihologije religije postavlja ovako:

"Demander si la psychologie religieuse peut se constituer en science empirique reviendra, pratiquement, d'après l'interrogateur, à poser une des trois questions suivantes:

1° Les procédés de la science empirique, appliqués aux faits religieux, suffisent-ils à atteindre ceux-ci dans leur réalité? (Point de vue ontologique ou philosophique.)

2° Le fait religieux, considéré comme phénomène, est-il, de droit, réductible à une théorie empirique, complète en son espèce? (Point de vue de la théorie empirique ou de la science.)

3° Le fait religieux doit-il être traité par les "méthodes" scientifiques, c'est-à-dire étudié provisoirement, par le psychologue, comme un fait scientifique quelconque, qui serait soumis au déterminisme expérimental et réductible théoriquement à des composantes plus simples? (Point de vue de la recherche.)"[31]

Maréchal s različnog gledišta naglašuje potrebu metafizičke nadopune kao i pogibelj da se u psihologiju unesu predrasude, ali načelno brani mogućnost čisto empiričkog istraživanja na području religioznosti.

M.- P. d e M u n n y n c k , koji je za američku i za patologističko-pozitivističku psihologiju religije rekao da je "antikatolička i čak antireligiozna", otvoreno se izjasnio za empiričko istraživanje religioznosti i za njegovo veliko značenje za bogoslovlje:

"Il est manifeste qu'ici comme en bien d'autres matières, il faut 1° observer les faits; 2° élaborer le fait observé; 3° systématiser tous les faits en un tout cohérent." - "Il est certain d'ailleurs que la "psychologie religieuse" sainement comprise, scientifiquement conduite, logiquement interprétée, ne peut que souligner l'importance souveraine et l'incomparable noblesse de "l'unification de la vie tout entière sous le principe divin"."[32]

---

31 J. M a r é c h a l , Science empirique et psychologie religieuse. Notes critiques. (Recherches de science religieuse. 3, 1912, str. 1-61; citirane riječi: str.49.) Poredi također: J. P a c h e u , Quelques réflexions sur la méthode en psychologie religieuse. (Revue de Philosophie. 12, 1912 /II/, str. 371-391.)

32 M.-P. d e M u n n y n c k , Introduction générale à l'étude psychologique des phénomènes religieux. (Revue des sciences philosophiques et théologiques. 8, 1914, str. 6, 40 i 50.) Za najvažniju literaturu poredi: H. P i n a r d , Expérience religieuse. (Dictionnaire de Théologie Catholique. A. V a c a n t - E. M a n g e n o t . V. Paris 1913, str.1786-1868;

Catholique. A. V a c a n t - E. M a n g e n o t . V. Paris 1913, str. 1786-1868;

T a l i j a n s k a je l i t e r a t u r a u to isto vrijeme na području psihologije religije još "siromašna i od male vrijednosti", kako izvješćuje A. G e m e l l i .[33] Značajnijih publikacija nema. Uopće još ne nailazimo na metodičko-naučna istraživanja religije strogo psihološkog karaktera. Skoro uvijek prevladava filozofski ili sociološki aspekt. Kao razloge toga navodi Gemelli ove: Prvo, jer se psihologija u Italiji nalazi još u svom pretperiodu i jer još nema dosta psihologa-stručnjaka; najviše se "diletanti" bave psihologijom. Drugo, jer je religija tek istih godina postala predmetom naučnog ispitivanja, i to uslijed novijih filozofskih struja; značenje religioznog iskustva sad više nije nepoznato; religiozni se život prije smatrao samo patološkom pojavom, zbog čega se njim bavila samo psihijatrija. Treće, jer su novije filozofske struje (koje su oživljavale idealizam) nijekale vrijednost psihološkog istraživanja religioznog iskustva.

Kao glavne radove koji su od izvjesne važnosti u metodičkom pogledu spominje Gemelli slijedeće članke: G. F e r r a n d o , La psicologia del misticismo; E. L a m a n n a , Mito e religione nelle dottrine socio-psicologiche.

Ferrando priznaje da se mističko iskustvo ne može protumačiti fiziologijom i metafizikom, već da je za to nadležna psihologija. Obzirom na samu metodu kaže da eksperimentalna metoda ne vodi do prave stvarnosti mističkih doživljaja, već da dosiže samo njihove sporedne pojave. Preostaje samo jedan jedini put, naime, da onaj koji lično doživljuje mistiku opiše svoje iskustvo, a da mu psiholog vjeruje. Stoga psihologija, ukoliko želi ostati u granicama nauke, smije samo o p i s a t i , ali nikako ne smije tumačiti uzroke ili narav opisanih doživljaja.

Slično stanovište zastupa i A. G e m e l l i u svom spisu o podrijetlu mističkih pojava, samo što još naglašuje da nas psihološko istraživanje nekako sili da priznamo potrebu jednog transcendentnog svijeta.[34] Čini se da time želi samo toliko reći, da empirički-psihološko tumačenje nije zadnji odgovor, nego da taj odgovor daje normativna znanost, metafizika i bogoslovlje.

---

psihološka literatura katoličkih i akatoličkih pisaca: str. 1864 do 1866.) Osim toga: G. B e r g u e r , Eine religionspsychologische Schule. (Archiv für Religionspsychologie. 2/3, 1921, str. 207 do 219.)

33 A. G e m e l l i , Die italienische Literatur über Religionspsychologie in den Jahren 1911-1912. Sammelbericht. (Archiv für Religionspsychologie. 1, 1914. str. 256-267.)

34 A. G e m e l l i , L'origine subcosciente dei fatti mistici. Firenze 1913.

Zaključak

Njemačka protestantska psihologija religije, kako smo vidjeli, uvjetovana je naročitim teološkim i filozofskim pravcem. Nastala je iz potrebe da se na novi način opravdava bogoslovlje. To možda najjasnije dolazi do izražaja kod H. Mandela. Po njegovu je, naime, shvaćanju psihologija religije osnovna disciplina s i s t e m a t s k o g b o g o s l o v l j a . Pritom, doduše, zabacuje svaki nativizam ili apriorizam, dakle, kao da psihologija religije ima samo da se bavi pitanjima empirije. Međutim, ne napušta li Mandel polje empirije, kad svojoj "genetičkoj psihologiji religije" postavlja zadaću da se bavi n a č e l n o - p r o b l e m a t i č n o m stranom religije?

Ipak se odmah od početka zapaža tendenca koja ide za tim da izgradi psihologiju religije kao pravu e m p i r i č k u nauku. Ta je tendenca s pravom pobijedila.

Valja istaknuti i to, da u novije vrijeme neki protestantski teolozi načelno zabacuju svaku psihologiju religije. Tako na pr. Karl B a r t h i s njim pristaše "d i j a l e k t i č k o g b o g o s l o v l j a ". Oni to čine očito samo zato, jer žele izbjeći pogibeljima "religijskog psihologizma". No dok se bore protiv jedne krajnosti, upadaju u drugu.

L i t e r a t u r a

Osim literature koja je u tekstu navedena:

G. V o r b r o d t , Beiträge zur religiösen Psychologie: Psychobiologie und Gefühl. Leipzig 1904. Isti, Religionspsychologie als Methode und Objekt der "Dogmatik". (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 18, 1908, str. 60-67.) Isti, Biblische Religionspsychologie. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 1, 1908, str. 110-125.) Isti, Zur theologischen Religionspsychologie. Leipzig 1913. - G. W o b b e r m i n , Der gegenwärtige Stand der Religionspsychologie. Aufgabe, Methode und Hauptprobleme. (Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung. 3, 1910, str. 488-540.) Isti, Zum Streit um die Religionspsychologie. Berlin-Schöneberg 1913. Isti, Die Frage nach den Anfängen der Religion in religionspsychologischer Beleuchtung. (Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung. 9, 1915, str. 333-390.) Isti, Religion. Die Methoden der religionspsychologischen Arbeit. (Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden. Herausgegeben von E. A b d e r h a l d e n . Abt. VI: Methoden der experimentellen Psychologie. Teil C/I. Berlin-Wien 1928, str. 1-44.) - W. S t ä h l i n , Religionspsychologie. (Noris. 1911, str. 46-49.) Isti, Die Verwendung von Fragebogen in der Religionspsychologie. (Zeitschrift

für Religionspsychologie. 5, 1911/12, str. 394-408.) Isti, Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie. (Archiv für Religionspsychologie. 2/3, 1921, str. 136-159.)

R. S c h ü t z , Der Wert der modernen Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 3, 1909, str. 49-53.) F. N i e b e r g a l l , Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 19, 1909, str. 411-474.) G. A. W a u e r , Studien zur Religionspsychologie. Plauen i.V. 1909. A. E c k e r t , Religionspsychologie, Psychologie des Glaubens, Praxis. (Neue kirchliche Zeitschrift. 21, 1910, str. 893-908 i 963-1002.) R. W i e l a n d t , Das Programm der Religionspsychologie. Tübingen 1910. A. F r e y , Eine Untersuchung über die Bedeutung der empirischen Religionspsychologie für die Glaubenslehre. Leiden 1911. R. W i e l a n d t , Die Mitarbeit des praktischen Theologen an der Religionspsychologie. (Archiv für Religionspsychologie. 1, 1914, str. 195-201.) G. T r a u e , Die neueren Methoden der Religionspsychologie. Ihre Darstellung und kritische Beurteilung. Gütersloh 1922. J. W. J o h n s o n , Die religionspsychologische Methode. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge. 10, 1929, str. 329 do 337.)

OSMO POGLAVLJE

EKSPERIMENTALNA PSIHOLOGIJA RELIGIJE

Novi putevi.

S pitanjem o empiričkom značaju psihologije religije usko je spojeno pitanje m e t o d e . Mi smo u toku našeg dosadašnjeg razlaganja govorili ne samo o postepenom razvitku psihologije religije kao empiričke nauke, nego i o primjenjivanju različnih metoda: Starbuck se, na pr.,prvenstveno služio statističkom, James deskriptivnom, Flournoy opažajnom metodom. U principu se išlo za tim da se pronađu svi oni putevi koji mogu voditi do pouzdanog i vjernog upoznavanja religioznih činjenica. Da je došlo i do precjenjivanja ovog ili onog metodičkog sredstva, tome se ne treba čuditi, naročito ako se zna da su se slične stvari događale i u drugim naukama.

U uvjerenju da statistička, etnografska, deskriptivna i opažajna metoda ne vode do pravog upoznavanja psihičke strukture religioznih činjenica, pokušao je mađarski protestantski pastor E. M o l n á r novom metodom prodrijeti u dubine duše, u njene želje, čežnje, odluke itd. U čemu se sastoji ta nova metoda? U tom da netko vodi točan dnevnik odnosno zapisnik o svom duševnom životu i da svaki dan nariše dijagrame o svojim nutarnjim duševnim pokretima. Kao dvije glavne točke između kojih se odvija to kretanje uzimaju se život s Bogom i život u grijehu.

". . . nous inaugurerons une nouvelle méthode de psychologie religieuse, qu'on pourrait appeler celle des g r a p h i q u e s i n d i v i d u e l s .

. . . il faudra procéder de la façon suivante. Le sujet en observation devra tenir un journal exact de sa vie intérieure, et à côté de ce journal il dressera, jour après jour, des diagrammes représentant les mouvements de sa vie psychique. Ces mouvements se déroulent entre deux points cardinaux que j'appelle, en langage théologique, la communion avec Dieu et le péché. C'est entre ces deux points qu'il convient, pour des observations de psychologie religieuse, d'étudier les mouvements de l'âme. Comme transition entre deux, j'ai adopté le sentiment de la baisse. Cela fait trois états radicalement distincts. Le sujet inscrira toutes le deux heures l'état d'âme dans lequel il se trouve. De cette façon, on obtient une courbe sur laquelle les divers mouvements psychiques se trouvent marqués avec une certitude approximative . . . ."[1]

---

[1] E. M o l n á r , Une nouvelle méthode en psychologie religieuse. (Archives de Psychologie. 15, 1915, str. 354-355.)

Molnárov je novi pokušaj istraživanja religioznosti utoliko simptomatičan, ukoliko ima izvjesno srodstvo i izvjesnu sličnost s eksperimentalnom metodom, a da sam nije "pokus". Eksperimentalna je metoda u ostaloj psihologiji bila od najvećeg značenja. Dugo se oklijevalo s primjenom eksperimentalne metode na religioznost, najviše iz straha da bi to moglo voditi do profanacije svetih doživljaja, a također iz uvjerenja da religioznost kao takva isključuje svaku mogućnost eksperimentiranja. Još 1920 godine pisao je poznati njemački psiholog R. Müller-Freienfels da će se eksperimentalna metoda, kojom se inače služe sve psihološke discipline,u psihologiji religije vjerojatno pokazati nepodesnom, jer se religiozni doživljaji ne mogu proizvoditi u laboratoriju.[2] Međutim, već je naredne godine protestantski teolog Karl G i r g e n s o h n (1875-1925) izdao jednu na eksperimentalnoj osnovi izrađenu monumentalnu studiju o psihičkoj strukturi religioznog doživljavanja.[3] Stručna kritika bila je uglavnom povoljna. Jedan je kritik, štoviše, izričito naglasio da se pri Girgensohnovim pokusima radi o pravim religioznim doživljajima, koji da su nastali spontano a ne na komandu.[4]

Novi pojam eksperimenta

Kad je W. S c h m i d t 1908 godine rekao da se psihologija religije mora oslanjati na samoopažanje i na uspoređivanje samoopažanja s objektivnim opažanjem drugih, a da se potpuno mora odreći eksperimentalne metode, onda je sigurno još imao pred očima uski prirodoznanstveni pojam eksperimenta. Samo s tog je stanovišta mogao tvrditi da se naš nutarnji duševni život ne može eksperimentom proučavati.[5]

---

2 "Die in anderen Disziplinen der Psychologie übliche e x p e r i m e n t e l l e Methodik dürfte sich für die Religionspsychologie als unergiebig erweisen, da man religiöse Erlebnisse nicht im Experimentierstuhl erzeugen kann wie motorische Reaktionen oder Vorstellungsverknüpfungen." R. M ü l l e r - F r e i e n f e l s , Psychologie der Religion. I. Berlin und Leipzig 1920, str. 16-17.

3 K. G i r g e n s o h n , Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage.[2] Nachtrag "Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921" von W. G r u e h n . Gütersloh 1930 (prvo izdanje: Leipzig 1921).

4 E. R a i t z v. F r e n t z . Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium. Berechtigung und Ergebnisse der experimentellen Religionspsychologie. (Stimmen der Zeit. 109, 1925, str. 205.)

5 W. S c h m i d t , Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie. Gütersloh 1908, str. 20 i 152-168. Pisac ove knjige nije poznati etnolog W.Schmidt, već profesor univerziteta u Breslauu. Slično stanovište zauzima i G. W o b b e r m i n , Religion. Die Methoden der religionspsychologischen Arbeit. (Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden. Herausgegeben von E. A b d e r h a l d e n . Abt. VI: Methoden der experimentellen Psychologie. Teil C/I. Berlin-Wien 1928, str. 1.)

Koncem prošlog i početkom ovog stoljeća bila je psihologija pod dvostrukim š t e t n i m uplivom: pod uplivom prirodnih znanosti i pod uplivom senzističko-atomističkog pozitivizma. Mnogi su psiholozi u duhu i po uzoru prirodnih znanosti tražili jednu egzaktnost, koja na području duševnosti naprosto nije moguća. Njihov je zahtjev bio promašen, jer pojam egzaktnosti i eksperimenta u smislu prirodnih znanosti nije primjenljiv na psihičke doživljaje. Drugi su opet psiholozi nijekali egzistenciju duše kao neprolaznog središta doživljavanja; senzističko-atomistički pozitivizam poznavao je u duševnom životu samo predodžbene elemente i njihovo asocijativno spajanje, u najboljem slučaju samo čuvstva a ne misli.

Oswald K ü l p e (1862 - 1915), osnivač psihologije mišljenja, svratio je pozornost na širi pojam eksperimenta, na pojam eksperimenta koji je prilagođen svojstvenostima psihičkih doživljaja. Za njega psihološki pokus ima značenje sistematskog samopromatranja za vrijeme ili barem neposredno iza doživljavanja. Pojam pokusa još je utoliko sačuvan što se izvjesno doživljavanje postizava namjernim podražajima, i to kod savjesnih promatrača koji su za pažljivo promatranje naročito školovani i izvježbani.

Po Külpeu treba u psihologiji razlikovati dvostruki oblik eksperimenta: nutarnji i izvanjski eksperiment.

Kod n u t a r n j e g eksperimenta promatrač u samom sebi stvara ili izaziva onu pojavu koju želi promatrati. Mi možemo, naime, često po volji reproducirati predodžbe i misli koje smo nekad imali, a možemo također rekonstruirati procese po kojima su se one odvijale. Osim toga si možemo i u fantaziji predstaviti procese koje stvarno nismo proživljavali. A možemo također po volji u nama izazvati različna afektivna stanja, kao sućešće, gnjev, radost i sl. Načelno ima samo jedno područje koje nije pristupačno nutarnjem eksperimentu, a to je područje osjetilnog opažanja ukoliko ovisi o podražajima koji leže izvan našeg tijela. - Nutarnji je eksperiment od velikog značenja za psihologiju v i š e g duševnog života, naročito za čine umjetničkog stvaranja te za cijeli ćudoredni i religiozni život. To je po sebi jasno. Ali se čak može reći da bi uopće bili nemogući takozvani izvanjski eksperimenti s osjetilnim podražajima, da nema nutarnjeg eksperimenta. Opravdanost ove tvrdnje razumjet ćemo odmah bolje, kad se budemo pobliže upoznali s pojmom izvanjskog eksperimenta. - Vrijedno je još naglasiti da se nutarnji eksperiment ne smije zamijeniti s eksperimentom što ga eventualno činimo samo u mislima (Gedankenexperiment), kad ne producirамo konkretne pojave za promatranje, već jedino mislimo o njima pitajući što bi se u različnim slučajevima moglo dogoditi. Takav je eksperiment i u fizici moguć, dok je nutarnji eksperiment već po svom pojmu u fizici isključen.

I z v a n j s k i eksperiment imamo kad izvanjskim okolnostima i podražajima u drugima izazivamo izvjesne pojave u svrhu naučnog istraživanja. Osobe koje se na taj način ispituju moraju biti naročito školovane i izvježbane za pažljivo promatranje svojih doživljaja. - Izvanjski eksperiment ima tu veliku prednost da kod njega sudjeluju dvije osobe. Kad u samom sebi promatram izvjesne duševne činjenice, lako se može dogoditi da i nesvijesno stojim pod uplivom naslućenog rezultata. Kad, obratno, ispiti-

vana osoba nije vodila nikakvog računa o rezultatu, već samo vjerno izvršila upute istraživača, onda bez sumnje ima više jamstva da je njeno promatranje obzirom na rezultat nepristrano i utoliko objektivno. - I v i š i je duševni život pristupačan izvanjskom eksperimentu, i to ukoliko ima nužnih odnosa između stanovitih izvanjskih podražaja ili znakova i duševnih procesa koji su njima direktno ili indirektno proizvedeni. Takav odnos postoji, na pr., između mišljenja i govora ili jezika. Jedna zadaća kao van-subjektivni podražaj može nas putem svojih motivacija voditi do upoznavanja htijenja. Takozvana viša čuvstva možemo upoznati putem predočaba i misli o kojima ovise.[6]

Poslije temeljitog i svestranog ispitivanja ovog novog eksperimentalnog postupka, naročito izvanjskog eksperimenta, prihvatio je Girgensohn metodu i teoriju Külpeove škole ukoliko se odnosi na mišljenje. Mislio je, naime,da će nauka o nezornosti mišljenja biti dobar temelj, na kojem će se moći dosegnuti duhovni religiozni procesi. Obzirom na svoju konkretnu svrhu morao je Girgensohn naročito preudesiti metodički postupak Külpeove škole. Tako je onda došao do svoje nauke o psihičkoj strukturi religioznog proživljavanja, do nauke koja se može smatrati jednim od glavnih uspjeha moderne psihologije religije.

Samoopažanje i eksperiment

Prije nego što ćemo prikazati Girgensohnovu eksperimentalnu metodu potrebno je da uočimo još jedan činilac bez kojeg u psihologiji višeg duševnog života nema i ne može biti eksperimenta, a to je s a m o o p a ž a n j e .

Pitanje o vrijednosti samoopažanja i eksperimenta kao i o njihovom međusobnom odnosu nije novo. To je uglavnom pitanje o takozvanoj subjektivnoj i objektivnoj psihologiji.[7] Problem je u ovom: Treba li naučnu psihologiju ograničiti na ono što se može općenito i potpuno objektivno kontrolirati, ili je možda od naučne vrijednosti i ona psihologija koja uz potrebnu rezerviranost poštiva subjektivno doživljavanje i iskaze o njemu?

Pojam objektivne psihologije, kako se vidi, metodički je postulat jednog jednostranog prirodoznanstvenog stava. Svaka dosljedna objektivna psihologija zabacuje samoopažanje kao naučno spoznajno sredstvo. To je stanovište zastupao već A. C o m t e , koji uopće nije ni htio priznati da

---

6 O. K ü l p e , Vorlesungen über Psychologie.[2] Herausgegeben von K. B ü h l e r , Leipzig 1922, str. 57-62.

7 K. B ü h l e r , Die Krise der Psychologie. Jena 1927. B. P e t e r m a n n , Ueber die Idee einer objektiven Psychologie. Psychoreflexologie und Behaviorismus im Lichte wissenschaftstheoretischer Rechenschaftsgabe. (Zeitschrift für Psychologie. 108, 1928, str. 371-397.) J. L. S n e t h l a g e , Der Behaviorismus. (Kant-Studien. 34, 1929, str. 167-175.) Donekle i A. G e m e l l i , Introspezione e studio del comportamento. (Acta secundi congressus thomistici internationalis. Taurini-Romae 1937, str. 223-249.)

je psihologija znanost, i to baš iz razloga što se ona mora oslanjati na samoopažanje. Po Comteu samoopažanje ne daje objektivnu sliku nutarnjeg doživljavanja, nego ga znatno iskrivljuje. Na primjer: jedan jaki afekt (gnjev, srdžba) gubi svoj intenzitet i svoje nijanse, ako ga svijesno u sebi promatram. To isto stanovište zastupaju u principu i kasniji predstavnici takozvane objektivne psihologije: ruski r e f l e k s o l o z i i američki b e h a v i o r i s t i . Ovi,štoviše, idu tako daleko da se jedino oslanjaju na opažanje reagiranja i vladanja u različnim situacijama koje se umjetno stvaraju. Utoliko objektivna psihologija priznaje samo eksperimentalni postupak ispravnom psihološkom metodom, a pri tome uzima pojam eksperimenta u uskom prirodoznanstvenom smislu.

Što treba na to odgovoriti?

Odmah se može priznati da neki oblici doživljavanja zaista ne dolaze u svakom pogledu do kulminacije, ako ih svijesno i u naučnu svrhu promatramo. Nadalje se može priznati i to da nam samoopažanje ne otkriva uvijek zadnje nijanse duševnog doživljavanja. Međutim, o tom se ovdje ni ne radi. Pitanje je samo da li nas samoopažanje vodi barem do nekih pouzdanih, naučno vrijednih spoznaja. Na to treba pozitivno odgovoriti. A tim je samoopažanje već opravdano kao naučno psihološko spoznajno sredstvo. Inače bismo iz sličnih razloga morali u psihologiji zabaciti i osjetilno opažanje, jer ni ono nas ne vodi uvijek do "zadnjih" rezultata.

Psihologija bez samoopažanja postaje zoologijom, jer radi samo još o pitanju fiziološkog i osjetilnog reagiranja. Do pravog nutarnjeg duševnog doživljavanja dolazimo samo samoopažanjem.

Ekstremna objektivna psihologija mogla bi još insistirati na tom da se samo oni rezultati smiju nazvati naučnima koji vrijede o p ć e n i t o , to jest, o svakom pojedinom duševnom životu, i koji se mogu od bilo kojeg stručnjaka objektivno kontrolirati. A u isto bi vrijeme mogla tvrditi da je samoopažanje uvijek upravljeno na i n d i v i d u a l n o doživljavanje, dakle, na doživljaje koji su u svakom pogledu "jednokratni". Međutim, ni taj prigovor ne stoji. Nikad se u psihologiji ne uzima rezultat pojedinačnog samoopažanja kao opći zakon, već se oprezno uspoređuju rezultati mnogih samoopažanja da se na taj način pronađe zakonitost koja je tim rezultatima svojstvena.

A kad pitamo od koje je vrijednosti samoopažanje u psihologiji, onda nam se čini da treba odgovoriti slijedeće:

Bez samoopažanja nema prave spoznaje o našem v i š e m duševnom životu. Bez samoopažanja nema p s i h o -logije, već samo z o o - logije. Zato se uopće čini da je samoopažanje zapravo temelj i podloga svake psihološke metode.[8] Metode takozvane objektivne psihologije, refleksologije i behaviorizma, dobre su kao metodičke nadopune samoopažanja, a izvrsno

---

8 "Die M e t h o d e n der experimentellen Psychologie richten sich nach ihren Quellen. Weil das Bewusstsein die primäre Quelle ist, ist folgerichtig die S e l b s t b e o b a c h t u n g d i e p r i m ä r e M e t h o d e." J. L i n d w o r s k y , Experimentelle Psychologie.[5] München 1931, str. 9-10.

mogu poslužiti za upoznavanje n i ž e g duševnog života. Gdje nema samoopažanja, kao kod djece i životinja, tamo su te metode čak nužno potrebne.

Prema onom što smo naprijed rekli o izvanjskom eksperimentu jasno je da i samoopažanje može biti eksperimentalno. To zvuči malo paradoksno. No smisao je jasan: eksperimentalno proizvedeni duševni procesi, podvrgnuti pažljivom samoopažanju, ne znače krivotvorenje činjenica, već omogućuju pouzdanu spoznaju i vode do naučno vrijednih rezultata. Samo se ovdje ne smije tražiti da se takvi eksperimenti mogu od svakog stručnjaka u svako doba i u bezbroj varijacija ponavljati; to bi značilo braniti uski fizikalni pojam eksperimenta. Treba se zadovoljiti tim da imamo jedan metodičko-sistematski postupak u svrhu točnog opažanja; taj je postupak utoliko eksperimentalan što se služi izvanjskim, to jest, van-subjektivnim podražajima.[9] Osim toga treba imati na umu da se tu ne radi o kvantitativnom mjerenju, jer se najveći dio duševnog života ne može izraziti matematičko-kvantitativnim formulama. Psihologu je u prvom redu stalo do toga da upozna k v a l i t a t i v n e svojstvenosti pojedinih duševnih čina i procesa.

W u n d t o v o stanovište u ovoj stvari nije sasvim jasno. S jedne strane naglašuje primjenljivost eksperimenta na sve osnovnije duševne procese, a s druge strane apsolutno traži "opažanje" za viši duševni život. Čujmo samog Wundta: "Demnach gibt es keinen der fundamentaleren psychischen Vorgänge, auf den nicht die experimentelle Methode anwendbar, und deshalb zugleich keinen, bei dessen Untersuchung sie nicht aus logischen Gründen gefordert wäre." A poslije: "Demnach verfügt die Psychologie, ähnlich der Naturwissenschaft, über zwei exakte Methoden: die erste, die experimentelle Methode, dient der Analyse der einfacheren psychischen Vorgänge; die zweite, die Beobachtung der allgemeingültigen Geisteserzeugnisse, dient der Untersuchung der höheren psychischen Vorgänge und Entwicklungen."[10] Ova razdioba, po kojoj se osnovniji duševni procesi ispituju eksperimentom a viši duševni doživljaji opažanjem, odveć je šablonska. Ispravno treba reći da je i u nižem duševnom životu moguće i vrijedno opažanje odnosno samoopažanje, kao što se ni kod ispitivanja višeg duševnog života ne smije obescijeniti eksperimentalna pomoć.

---

9 U tom smislu Fröbes definira psihološki eksperiment ovako: "D a s E x p e r i m e n t ist eine vervollkommnete und gesteigerte Beobachtung, die das Ereignis nicht abwartet, sondern herbeiführt. Man kann es beschreiben als eine B e o b a c h t u n g , d i e v e r b u n d e n i s t m i t e i n e r w i l l k ü r l i c h e n u n d w i e d e r h o l b a r e n E i n w i r k u n g d e s B e o b a c h t e r s a u f d i e E n t s t e h u n g u n d d e n V e r l a u f d e r p s y c h i s c h e n E r s c h e i n u n g e n." J. F r ö b e s , Lehrbuch der experimentellen Psychologie. I[2]. Freiburg i. Br. 1923, str. 10.

10 W. W u n d t , Grundriss der Psychologie.[15] Leipzig 1922, str. 28 i 30.

Samoopažanje u psihologiji religije

J. G e y s e r drži da je prvi preduvjet psihologa religije da i sam vodi pravi i intenzivni religiozni život, te da je sklon i sposoban za stvarno s a m o o p a ž a n j e . Kako bi inače mogao ispravno razumjeti izvještaje drugih o njihovim religioznim doživljajima?[11]

O značenju samoopažanja za psihologiju religije opširno raspravlja S. B e h n .[12] Njegove su osnovne misli ove:

Samoopažanje nije, doduše, jedina metoda psihologije religije, ali je ipak od osnovnog značenja za psihološko istraživanje religioznih doživljaja. Metodičko se samoopažanje psihologije religije ne razlikuje bitno od metodičkog samoopažanja ostale psihologije. Ono ipak ima nekoliko svojih značajnih crta. - Odmah od početka treba razlikovati dva lica: prvo koje upravlja metodičkim samoopažanjem (Versuchsleiter) i drugo koje promatra određene religiozne doživljaje (Beobachter). Metodičko samoopažanje znači da se reproduciraju ili produciraju vlastiti doživljaji u svrhu naučnog promatranja. Ne promatraju se, dakle, tuđi doživljaji, već v l a s t i t i duševni procesi, a promatraju se s tom namjerom da se dođe do nekog određenijeg znanja o njima. - Prigovara se katkad da samoopažanje uključuje krivotvorenje činjenica, jer sjećanje tobože ne reproducira prošlost u pravom svijetlu. Na to odgovaramo: Što često (ali ne uvijek!) vrijedi o reproduciranju prošlosti, ne vrijedi nužno o metodičkom samoopažanju kao takvom; spomenuta se poteškoća najbolje svladava savjesnim radom; treba samo da smo svijesni da metodičko samoopažanje ima svojih granica. - Prigovara se, nadalje, da se promatračima ili osobama koje se ispituju zabranjuje svako razmišljanje, dok samoopažanje treba da vodi do novih spoznaja. Ako je promatraču stalo do aktualnog znanja, onda on mora razmišljati; samo se u tom slučaju kod njega već ne radi o doživljajima kao činjenicama, nego o ličnom i utoliko subjektivnom raščlanjavanju pojmova i o subjektivnim teorijama. Ako, obratno, promatrač ne razmišlja, onda ulazi u "pustolovno stanje potmulosti", u jedno stanje u kojem se doživljaji bez smisla i suvislosti pojavljuju i nestaju. Na to odgovaramo: Drugo je misliti, a drugo razmišljati. Promatrač bezuvjetno mora misliti, ali nikako ne smije teoretski spekulirati. - Rezultati samoopažanja, tako prigovaraju drugi, protivurječni su i nestalni, jer ni isti promatrači ne izvješćuju uvijek na jednak način o svojim vlastitim doživljajima. Na to odgovaramo: Priznajemo da često dobijemo protivurječne izvještaje. Ali to nije tako strašno da bi trebalo izgubiti svako povjerenje u samoopažanje. Promatrači, naime, ne izvješćuju o općim i nužnim zakonima, već samo o pojedinačnim i konkretnim doživljajima. Osim toga ne treba smetnuti s uma

---

[11] J. G e y s e r , Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. I³. Münster i.W. 1920, str. 52.

[12] S. B e h n , Von methodischer Selbstbeobachtung in der Religionspsychologie. (Archiv für Religionspsychologie. 2/3, 1921, str. 160-189.)

da promatrači u različno vrijeme različno opažaju, jer za t o č n o promatranje moraju biti školovani i izvježbani, a tu je prirodno moguće razvijanje i usavršivanje. - Čuje se također prigovor da su religiozni doživljaji tako kompleksni i tako komplicirani, da ih eventualno možemo "prigodno" promatrati, ali da je m e t o d i č k o upoznavanje njihove biti jedva moguće i utoliko promašeno. Na to odgovaramo: Iz toga što je metodičko samoopažanje vrlo teško nikako ne slijedi da je ono promašeno ili nemoguće. Tko zna za granice svog opažanja, taj će i znati služiti nauci. - Uostalom, tako fiksira Behn svoje stanovište, da samoopažanje dobije opću vrijednost, treba ga ugraditi u psihološki eksperiment. Na taj se način uklanjaju mnoge poteškoće:

> "Nur die Selbstbeobachtung im technisch einwandfrei durchgeführten Experiment gilt als methodische Selbstbeobachtung gegenüber der natürlichen und gelegentlichen Selbstbeobachtung. Künftighin bezeichnen wir als methodische Selbstbeobachtung also nur die Selbstbeobachtung im exakten psychologischen Experiment. Für diese Selbstbeobachtung gilt, auch wenn noch soviele objektive Methoden anerkennenswert neben sie treten, dass erst durch sie die Psychologie zu einer eigenen Wissenschaft wird. So glauben wir unbesorgt aussprechen zu dürfen: Ohne Selbstbeobachtung keine eigentliche Psychologie, ohne psychologisches Experiment keine methodische Selbstbeobachtung."[13]

Ne može se dovoljno naglasiti od kolike je važnosti da ispitivana osoba kod eksperimentalnog samoopažanja ne zna za konkretnu namjeru eksperimentatora. To je korisno ne samo zato da se što više isključi sugestija, nego i zato što bi se samo doživljavanje inače moglo odvijati drugim pravcem nego obično. To vrijedi za svako pravo religiozno i ćudoredno doživljavanje. Drukčije je kod ostalih psihičkih i psiho-fizičkih procesa. Tamo poznavanje eksperimentatorove namjere jedva smeta.

Jasno je osim toga, kako se iz dosadašnjih izvoda može vidjeti, da samoopažanje ima ovdje obično smisao r e t r o s p e k t i v n o g opažanja. Treba, dakle, znati da se kod religijsko-psihološkog eksperimenta radi o jednoj vrsti sjećanja. Kod toga se vrlo lako može desiti da smatramo v a ž n i j i m činiocima one elemente kojih se življe sjećamo, i to ne zato što bi oni zacijelo bili važni, nego naprosto zato što su u našem pamćenju življi od drugih.

Girgensohnovi eksperimenti

U čemu se n a č e l n o sastoje Girgensohnovi eksperimenti?[14]

Odabranim osobama, koje su za pažljivo samopromatranje naročito školovane, daju se posebni religiozni tekstovi (obično religiozne pjesme) da ih prema uputama eksperimentatora pročitaju. O svemu što one pri tom doživljuju mora se odmah sastaviti točan zapisnik. Zato se ispitivane osobe

---

13 S. B e h n , Von methodischer Selbstbeobachtung in der Religionspsychologie. Str. 172.

14 Neki dijelovi slijedećih odlomaka izašli su već u mom štampanom predavanju: Moderna psihologija religije. (Život. 18, 1937, str. 223-225.)

izvježbaju i u promatranju svojih doživljaja i u davanju što točnijih odgovora o njima. Pokusi se moraju češće ponavljati, i to s različnim osobama i s različnim tekstovima. Jedno egzaktno istraživanje iziskuje obično hiljadu do dvije hiljade pokusa.[15] Tako stečeno gradivo, koje predstavlja dosta vjerne fotografije promatranih doživljaja, obrađuje se onda psihološkim raščlanjavanjem, točnom psihološkom analizom.

O tome, da li treba taj metodički postupak nazvati "eksperimentom" ili ne, može se u beskonačnost polemizirati.[16] Svakako se ovdje radi o takvom pojmu "eksperimenta" i "egzaktnosti", kakav jedino dolazi u obzir na području duševnog zbivanja. A okolnost, da Girgensohnovi pokusi još nisu u svim detaljima besprijekorni, u principu ne mijenja ništa na stvari. Sam Girgensohn i njegov učenik W. Gruehn dobro znaju da će se njihova metoda u mnogom pogledu moći a i morati dotjerivati. Svaki pojedini njihov rad najbolje pokazuje koliko su se trudili oko usavršavanja svog eksperimentalnog postupka.[17]

U vezi s Girgensohnovim monumentalnim djelom protestantski je učenjak R. H e r m a n n otvoreno nabacio pitanje o naučnoj vrijednosti eksperimenta za psihologiju religije.[18] Ma da ima puno priznanja za Girgensohnov rad kao i za njegove rezultate, ipak nastoji dokazati da se eksperimentalnom metodom ne dolazi do sasvim specifičkih rezultata, do rezultata do kojih ne bismo mogli doći drugim putem. Načelno ne zabacuje eksperimentalnu metodu za psihološko istraživanje religioznosti, ali je donekle obescjenjuje, i to u duhu jednog apriorističkog konservativizma. Još više to čini O. P f i s t e r sa svog psihoanalitičkog stanovišta.[19] Drugi se opet ni ne obaziru na Girgensohna.[20] Među ove spada i Prvoš S l a n k a m e n a c, koji 1924 godine, kako se čini, još nije znao ni za Külpeov širi pojam eksperimenta ni za Girgensohnovo ispitivanje religioznosti na eksperimentalnoj osnovi. Pozivajući se naročito na Th. Elsenhansa Slankamenac govori

---

15 W. G r u e h n , Religionspsychologie. Breslau 1926, str. 36.

16 Tako, na pr., Wunderle načelno priznaje vrijednost Girgensohnove metode, ali prigovara izrazima "eksperiment" i "egzaktan": "Warum hängt man sich dann so krampfhaft an den Namen e x p e r i m e n t e l l e Methode? Liegt darin nicht eine allzu nachgiebige Angleichung an die Naturwissenschaft und ihre Methoden, deren Exaktheit in der Religionspsychologie doch niemals erreichbar ist?" G. W u n d e r l e , Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. (Philosophisches Jahrbuch. 35,1922, str. 267.) Slično G. W u n d e r l e , Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922, naročito str. 54, 73 i 131-135.

17 Poredi: K. G i r g e n s o h n , Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie.[2] Leipzig und Erlangen 1925, str. 19-20. W. G r u e h n, Das Werterlebnis. Leipzig 1924. U ovom zadnjem djelu već je udovoljeno mnogim novim metodičkim zahtjevima.

18 R. H e r m a n n , Zur Frage des religionspsychologischen Experiments. Gütersloh 1922.

19 O. P f i s t e r , Religiosität und Hysterie. Leipzig-Wien-Zürich 1928. Protiv Girgensohna: dodatak pod naslovom "Die Religionspsychologie am Scheidewege", str. 111-149 (objelodanjeno već 1922 godine u psihoanalitičkom časopisu Imago).

20 Na pr.: R. H. T h o u l e s s , An Introduction to the Psychology of Religion.[2] Cambridge 1924.

o "jednodušnom zaključku psihologa", po kojem se "eksperiment ne može s uspehom primenjivati na najviše i najsloženije pojave svesti". Zatim nastavlja ovako:

"Pitanje o primeni eksperimentalne metode u psihologiji religije rešeno je već time, što su toj metodi već u opštoj psihologiji postavljene granice pre religioznih pojava svesti. No i pored njihove složenosti, ove pojave duševnog života imaju osobitih oznaka, kojima se one još razlikuju od ostalih pojava svesti, zbog kojih se još manje može primeniti eksperimentalna metoda na njih. Da ne spominjemo sve oznake religioznih pojava, zadržaćemo se samo na jednoj osobini. Glavna je osobina religije, da je ona svagda izraz punoće, totaliteta. Religiozne pojave svesti razlikuju se od ostalih pojava duševnog života poglavito time, što su one, izazvane religioznim objektima, svagda duboke reakcije sveukupne svesti pod naročitim osvetljenjem religioznog saznanja. Ovo potonje bitna je osnova religije: sastoji se u naročitom jedinstvenom shvatanju bitnosti sveta i života. Iz toga shvatanja ističe tada takvo moralno držanje, koje se odlikuje izvesnom svečanom i otmenom konsekventnošću. Kruna takova saznanja i držanja religiozni je pojam o bogu, u kome je pomirenje svih protivnosti u životu i savršenstvo nepotpunog čovečanskog saznanja. Religiozno saznanje prenosi čoveka preko granica racionalnog saznanja, dokle dosežu granice mogućnosti naučnog ispitivanja, i svest religioznih lica točno oseća ograničenost tih sredstava za saznanje takve vrste, kakovo je religiozno.

Religiozne pojave i doživljaji izrazi su toga opšteg stanja svesti, i pravilno razumevanje njihovo nije moguće inače no samo u vezi s osnovnim raspoloženjem, tonom, celokupnog religioznog mišljenja. Svaka nova pojava života izaziva u duši čoveka reakciju. Ta reakcija samo je onda religiozna, ako proističe iz osnovnog i opšteg shvatanja celokupnog života sveta i čoveka. Može biti, da jedan isti spoljašni uticaj izazove jednom religioznu reakciju, a da drugi put reakcija svesti ne bude religiozna. Religiozne reakcije ne mogu biti veštački izazvane, one se moraju zaista zbiti u životu. Ta okolnost, što tako složen i intiman pokret duševnog života ne može biti veštački izazvan, vrlo je značajna. Od toga zavisi, kakvo će se naučno držanje zauzeti prema tim pojavama. Ako se one ne mogu veštački stvoriti ili izazvati, onda je potpuno opravdano shvatanje, da se na religiozne pojave ne može uopšte primeniti eksperiment. U osnovi bića religioznih pojava leži ta osobina, da su one samo onda neposredne i istinske, kad se javljaju u životu spontano. Religiozno saznanje neko ili postoji ili ga nema. Ako ga nema, religiju ne može usaditi u njega niko nikakvim sredstvima, kao što niko ne može stvoriti od nekog umetnika, ako se on nije rodio za to."[21]

---

21 P. S l a n k a m e n a c , O metodi psihologije religije. (Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Knjiga 231 razreda historičko-filologičkoga i filozofičko-juridičkoga. Zagreb 1925, str.174-175.) Ova je radnja bila primljena kao "prva d o m a ć a radnja na ovom specijalnom području" (str.137 pod crtom). Ona je zapravo samo kratak referat o različnim pokušajima metodičkog ispitivanja religioznosti. Pisac zaključuje: "Za psihologiju religije ostaje nam kao heuristička metoda jedino metoda indirektna promatranja, i to, uglavnom, u onom obliku, kako se William James poslužio njome" (str. 177).

Girgensohnov metodički postupak u principu dovoljno vodi računa o svemu što se ovdje iznosi protiv mogućnosti ispitivanja religioznosti na eksperimentalnoj osnovi. Polovicom dvadesetih godina nije se smjelo jednostavno tvrditi da se eksperimentalna metoda ne može primijeniti na religiozne pojave svijesti. Naučna situacija bila je takva, da je već trebalo ispitivati k o n k r e t n u p r i m j e n u eksperimentalne metode na subjektivno religiozno proživljavanje.

Da se problem "eksperimentalnog" ispitivanja religije ne bi prenio na krivi teren, spominjem još ovo. Svrha "eksperimentalne" psihologije religije nije niti je ikad bila da vještački usadi religiju u ljude koji nemaju religije, nego da određenim izvanjskim podražajima iznovično izazove religiozno proživljavanje u osobama koje već jesu religiozne. Mogućnost toga potvrđena je danas obilnim činjenicama. No uvijek valja imati pred očima smisao i granice religioznog "eksperimenta".

Borislav L o r e n c u svom prikazu psihologije religije već priklanja veliku pažnju eksperimentalnoj metodi: "U svakom slučaju sama istorijska psihologija religije nije dovoljna i zato joj je nužna dopuna i kontrola eksperimentalna psihologija religije ma kako njeni rezultati bili skromni."[22]

O Girgensohnovim pokusima vrlo povoljno sudi isusovac E. R a i t z v o n F r e n t z .[23] On dijeli poteškoće protiv religijsko-psihološkog eksperimenta u dvije grupe. Jedne su subjektivne, a druge objektivne. - Prva se grupa poteškoća osniva na krivoj tezi, da su znanost i pobožnost (religioznost) skroznaskroz oprečni pojmovi, te da naučni eksperiment uslijed toga stoji u otvorenom protivurječju s religioznim doživljavanjem. Ta je teza u svojoj jezgri samo san liberalnog prosvjetiteljstva. Stvarno nema protivurječja između nauke i religije, između znanosti i religioznosti. Religijsko-psihološki eksperiment je, doduše, vrlo kompliciran, ali zato još nije načelno nemoguć. Ako eksperimentator savjesno i taktično izvodi pokus, nema razloga nepovjerenju. - Druga je grupa poteškoća u tom što su rezultati religijsko-psihološkog eksperimenta takoreći neznatni, naročito ako se uspoređuju s rezultatima drugih metoda. Na to možemo odgovoriti slijedeće: I rezultati drugih metoda su u različnom pogledu nepotpuni, ako se ne obaziru na eksperimentalnu metodu. Donekle je istina da su rezultati religijsko-psihološkog eksperimenta "neznatni". Razlog je u tom što su religiozni doživljaji po svojoj naravi vrlo kompliciranl. Ali baš zato je eksperimentalna metoda i p o t r e b n a : spontana je religioznost konkretnog života vanredno zapletena, a k tome se tako brzo mijenja i prolazi,da je njeno ispitivanje čisto opažajnim putem skoro nemoguće. Vješto udešenim pokusima mogu se različni momenti u izvjesnom smislu fiksirati, po volji iznovično podvrgavati samoopažanju, i to u različitim okolnostima i pod

---

22 B. L o r e n c , Psihologija religije. (Bogoslovlje. 11, 1936,str.360.)

23 E. R a i t z v. F r e n t z , Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium. Str. 200-214. Slično sude: E. P r z y w a r a , Religiöses Gefühl als natürliches Denken? (Stimmen der Zeit. 104, 1923, str. 316-318.) A. W i l l w o l l , Zur Psychologie des religiösen Lebens. (Schweizerische Rundschau. 27, 1927/28, str. 1040-1051.)

različitim uvjetima. Na taj se način mogu promatrati i analizirati mnoge "sporedne sitnice", a to su obično vrlo važne nijanse, koje iščezavaju čak u deskriptivno-intuitivnoj metodi fenomenologa.[24]

Načelno je, dakle, izvan svake opravdane sumnje da se eksperimentalna metoda može primjenjivati na religiozne doživljaje. Do eksperimentatora stoji da se služi samo onim podacima, za koje zna da ih je ispitivana osoba iskreno i utoliko spontano proživljavala.[25] Nije preveć teško doći do zapisnika o doživljajima. Ali je vrlo teško obrađivati zapisnički materijal nepristrano i objektivno.

Opširan prikaz o radovima koji su nastali u duhu nove eksperimentalne psihologije religije daje Werner G r u e h n u naprijed citiranom referatu "Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921". Treba samo još spomenuti da se na tom području zadnjih godina vrlo malo radilo.

Novije korekture

Najslabiju točku eksperimentalne psihologije religije treba vidjeti u tom što je vrlo teško odrediti kriterij po kojem bismo razlikovali istinske doživljaje od prividno istinskih. Zato G. W u n d e r l e više zagovara metodu neposrednog opažanja i promatranja života (Methode unmittelbarer Lebensbeobachtung). Ta metoda, doduše, nije eksperimentalna, ali ona ipak leži u pravcu eksperimenta, te nastoji izbjegavati odnosno premostiti one poteškoće kojima je izložen čisti eksperiment.

Za karakteristiku svoje metode veli Wunderle da se ne radi o eksperimentu u strogom smislu, već samo u "nepravom smislu", ali da zato nije isključena "egzaktnost". Egzaktnost se dakako ne smije ovdje uzeti u prirodoznanstvenom značenju. Jer tamo gdje se radi o slobodi i o drugim okolnostima svijesnog ili nesvijesnog duševnog života, o okolnostima koje su jedva pristupačne metodički točnom opažanju, tamo se može govoriti samo

---

24 U tom smislu piše Pinard de la Boullaye o Girgensohnovoj metodi slijedeće: "Elle se rapproche des enquêtes par questionnaires et par cela même exige des précautions critiques analogues; mais, par la variation des thèmes proposés à l'appréciation, elle est plus riche et répond davantage au type de l'expérimentation dans les sciences physico-chimiques. Tout spécialement, elle permet d'analyser avec plus de précision ce phénomène complexe qu'on nomme "le sentiment religieux"." H. P i n a r d d e l a B o u l l a y e, L'Étude comparée des religions. II: Ses méthodes.4 Paris 1929, str. 331-332.

25 Nešto pretjerano, ali donekle opravdano prigovara Girgensohnu Niemeier: "Das Hauptargument gegen Girgensohns Methode ist, dass den hervorgerufenen Erlebnissen jene Unmittelbarkeit und quellfrische Natürlichkeit der echten religiösen Erlebnisse nur in sehr wenigen Fällen eignet, dass aber doch aus ihnen die gleichen Folgerungen gezogen werden sollen, als wenn wirkliche religiöse Erlebnisse vorlägen." G. N i e m e i e r, Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart. Stuttgart 1930, str. 50.

o pravilnostima i o tipovima, ali se nikako ne mogu ustanoviti stroge nužnosti i zakonitosti. Stoga je na području religijsko-psihološkog istraživanja prirodoznanstvena egzaktnost unaprijed iluzorna. U svojoj studiji o vjeri i o vjerskim sumnjama moderne katoličke omladine držao se Wunderle slijedećih točaka:

U uvodnom se podučavanju ispitivanih osoba općenito naglašavalo da se radi o znanstvenoj svrsi. Sama formalna svrha ostala je tajna. Time je bila isključena sugestija u pogledu rezultata. Molitvom i lektirom (čitanjem zgodnog religioznog teksta) prenosile su se ispitivane osobe u pravu dispoziciju. Potrebom odgovaranja na postavljena pitanja pojavili su se na površini doživljaji koji su inače uronjeni u struju doživljavanja.[26]

U sličnom duhu radi i francuski karmelit Bruno de Jésus-Marie sa svojim saradnicima.[27] Tendenca je ista: neposredno promatranje konkretnog života i svjedočanstava o njemu.

Zaključak

Toliko se s načelnog stanovišta može reći o dosadašnjem historijskom razvitku psihologije religije. Dugo je trebalo da se eksperimentalnoj metodi osigura trajna vrijednost u pogledu istraživanja religioznosti. Teoretski ima puno prigovora protiv religijsko-psihološkog eksperimenta, ali dosadašnjim eksperimentalnim radom na području religioznosti konkretno je dokazana njegova opravdanost i vrijednost.

Literatura

Osim literature koja je u tekstu navedena:

F. H. - A. Montagne, La méthode expérimentale dans l'étude du problème religieux. A propos de quelques travaux récents. (Revue Thomiste. 16, 1908, str. 187-195 i 341-347.) W. Stählin, Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie. (Archiv für Religionspsychologie. 1, 1914, str. 117-194.) G. Heinzelmann, Die Erfahrungsgrundlagen der Theologie. (Zeitschrift für systematische Theologie. 5, 1928, str. 737-757.) W. Gruehn, Die empirische Religionsforschung der Gegenwart. (Archiv für Religionspsychologie

---

26 G. Wunderle, Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend. Das Ja und Nein katholischer Schüler und Schülerinnen zur Glaubensdarbietung. Eine religionspsychologische Untersuchung, durchgeführt in den Oberklassen höherer Lehranstalten. Düsseldorf 1932, str. 17-19.

27 Bruno de Jésus-Marie urednik je časopisa: Études Carmélitaines. Revue de psychologie religieuse. Izlazi u Parizu.

und Seelenführung. 4, 1929, str. 6-18.) C. S c h n e i d e r , Studien zur Mannigfaltigkeit des religiösen Erlebens. Ein Beitrag zur Psychologie der individuellen Differenzen auf experimenteller Grundlage. (Isti arhiv, str. 19-42.) J. N e u m a n n , Kritische Erwägungen zur religionspsychologischen Methode. Girgensohns. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 4, 1931, str. 201-209.)

P O G O V O R

Pratili smo razvitak metodičkog rada na području psihologije religije od njegovog postanka do danas. Ustanovili smo da je psihologija religije vrlo mlada nauka. Ona se još uvijek bori s mnogim poteškoćama. Ali da je ona kao specijalna disciplina opravdana, o tom danas više nema sumnje.

Moja zadaća bila je pokazati kojim su se metodama različni psiholozi dali na istraživanje religioznih činjenica. Prvo su oni sami morali doći do riječi. Išao sam svijesno za tim da što vjernije prikažem njihova metodička stanovišta, i u tu sam svrhu nastojao da svoje izvode potvrdim zgodnim originalnim tekstovima. Mislim, naime, da za ispravno razumijevanje stvari više koriste vješto izabrani citati nego beskonačni pokušaji da se originalni tekst pošto poto transponira u "razumljivu" terminologiju. Nastojao sam pogoditi sredinu.

Svrha mog istraživanja, razumije se, nije mogla biti ta da se konačno i isključivo odlučim za j e d n u metodu. U psihologiji nema i ne može biti monopola jedne metode, nego se metodički postupak mora udešavati prema svojstvenostima predmeta koji se istražuje. Vidjeti prednosti i manjkavosti pojedinih metoda, odrediti im granice unutar kojih se one mogu primjenjivati na religiozne pojave, usporediti ih međusobom u pogledu njihove veće ili manje primjenljivosti na određene činjenice, i slično - samo je to mogla biti svrha i rezultat mog ispitivanja. To spomenuti nije bez značenja, kad se zna da u pogledu metode na području psihologije ima još uvijek dosta nejasnoća. Sama narav predmeta koji se ispituje u psihologiji religije ne dopušta da se postavi opće metodičko pravilo. Zato sam i u svojoj kritici uvijek morao ostati kod konkretnih primjera, to jest, morao sam pojedinu metodu ocijeniti obzirom na njenu stvarnu primjenu na određenu religioznu pojavu. Kod toga sam rado priznao ono u čemu su pojedini istraživaoci imali pravo, ali sam isto tako otvoreno zabacio ono u čemu su pogriješili te prigovorio onom u čemu su pretjeravali. Kritika je uvijek kratka, jer nisam ulazio u detalje spoznajnoteoretskih i općepsiholoških pretpostavaka. Kratka je i zato što je ova knjiga zamišljena u prvom redu kao priručnik i pomagalo za moje slušače na Bogoslovskom fakultetu. Na predavanjima se, naravski, moraju protumačiti još i mnogi drugi pojmovi i problemi da bi se uspostavila veza između psihologije religije i drugih srodnih disciplina, između religijsko-psiholoških pitanja i pitanja ostale religijske i psihološke znanosti.

Moje je kritičko ocjenjivanje psiholoških metoda obzirom na istraživanje religioznih činjenica imalo u cjelini pokazati opravdanost metodičkog empiričko-naučnog rada na tom području.

Ako se sad pita koja je korist od takvog ispitivanja religioznosti, onda odgovaram slijedeće:

Prva je korist n a u č n o - t e o r e t s k a . Dosljedni razvitak psihologije morao je prije ili poslije voditi do pitanja da li je moguće metodičko upoznavanje onih naročitih duševnih činjenica koje zovemo "religiozne". Na to je pitanje trebalo odgovoriti, pozitivno ili negativno, bez obzira na to da li imamo ili nemamo praktične koristi od dubljeg upoznavanja religioznosti. Danas već znamo da je taj odgovor pozitivan, dakako, uz stanovite rezerve. Prema tome možemo također reći da stvarno upoznavanje psihičke strukture naše religioznosti ima svoju teoretsku korist, jer proširuje naše znanje.

Druga je korist p r a k t i č n a . Ako je istina da su pravi religiozni čini najnježniji i najplemenitiji naši doživljaji, doživljaji kojima u nadnaravnoj religiji na jedinstven način proživljavamo nedjeljivu sintezu ljudskih i božanskih vrednota kao novu stvarnost, onda nam svaka, pa i najmanja spoznaja zakonitosti koja je tom proživljavanju svojstvena daje novu mogućnost za to da lakše i uspješnije pripravimo svoju dušu za iskrenu religioznost. Milost pretpostavlja narav. Nadnaravni je religiozni život prava n a d g r a d n j a , ma da milost prožima cijelu narav. Milost ne uništava naravne činioce, nego u pravom smislu riječi nadovezuje na njih.

S Wunderleom podsjećam na riječi sv. Ivana Krstitelja o Kristu: "On treba da raste, a ja da se umanjujem" (Iv. 3, 30). Ako je istina da Krstiteljeve riječi vrijede o svim ljudima, onda o njima također vrijedi ono što je rekao sv. Augustin u svom komentaru ovih riječi otprilike ovako:

Neka raste Bog u tebi. Koliko ga više spoznaješ, toliko ti se više čini da u tebi raste. U sebi Bog ne raste, jer je uvijek savršen.

I mi smijemo sv. Augustina tumačiti i dodati:

Neka raste Bog u nama. Koliko više spoznajemo način njegovog djelovanja u nama, toliko ćemo lakše i pripravnije moći predati se njegovoj svetoj volji, toliko će Bog biti veći u nama.

Tako nam moderna psihologija religije otvara novu perspektivu i nove mogućnosti za izgrađivanje kršćanske askeze. Prve pokušaje u tom pravcu dali su J. L i n d w o r s k y ,[1] E. R a i t z v o n F r e n t z[2] i A. W i l l w o l l[3].

Preostalo je široko polje rada.

---

1 J. L i n d w o r s k y , Psychologie der Asszese. Winke für eine psychologisch richtige Aszese.[2] Freiburg i.Br. 1936.

2 E. R a i t z v o n F r e n t z , Selbstverleugung. Ein Kernstück christlicher Frömmigkeit[2]. Einsiedeln/Köln 1938.

3 A. W i l l w o l l , Gedanken zu einer Psychologie der Asszese. (Zeitschrift für Aszese und Mystik. 11, 1936, str. 1-21.)

Na koncu pojedinih poglavlja dodao sam dosta opširan popis literature. Ta literatura nije pokupljena iz drugih knjiga, nego je bila predmetom dugog mučnog rada u velikim knjižnicama u München u i Zürichu. Lako će se o tom moći uvjeriti svi oni koji si budu dali truda da usporede moj dosljedni način citiranja s načinom citiranja drugih pisaca o tom predmetu. Popisao sam sve važnije publikacije, knjige i članke, za koje sam držao da će biti od koristi za solidnu orijentaciju i za specijalni studij. Neke sam radove nakon savjesnog razmišljanja morao izostaviti, najviše zato što oni po svom sadržaju znače samo ponavljanje onog o čem raspravljaju citirane radnje, pa i zato što su katkad, nažalost, bez ikakve naučne vrijednosti. Ako se ovdje ili ondje čini da nekim piscima ne priklanjam dovoljno pažnje, onda se to opravdava tim što nisam htio dati kvantitativno iscrpljivu statistiku religijsko-psiholoških radova, nego što sam htio k v a l i t a t i v n o ocijeniti dosadašnji metodički rad na području psihologije religije kao prave e m p i r i č k e nauke.

II. D I O

RELIGIOZNO DOŽIVLJAVANJE

O NORMALNOJ I ABNORMALNOJ RELIGIOZNOSTI

PRVO POGLAVLJE

PSIHOLOGIJA RELIGIOZNOG DOŽIVLJAVANJA

"Religiozno doživljavanje" kao pojam

"Religiozno doživljavanje" uzima se ovdje kao psihologijski pojam. Polazimo naime od činjenice, da svi ljudi barem načelno razlikuju takozvane religiozne doživljaje od ne-religioznih ili profanih doživljaja. Kad se čovjek skrušeno kaje za svoje grijehe ili kad čista srca Bogu prinosi žrtvu, onda je to po priznanju svih "r e l i g i o z a n" čin: u čovjekovoj se duši odvija "religiozno" doživljavanje. Kad vojnik propisno pozdravlja starijeg, i to tako da je izvanjski čin pozdravljanja uistinu izraz pravog strahopočitanja, onda je takav doživljaj po sebi "profane" naravi. O doživljajima se ne može općenito reći, da su jedni naprosto religiozni, a drugi uvijek profani. Ista vrsta doživljaja može biti čas religioznog čas profanog značaja. Tako na pr. ima religiozne ljubavi i profane ljubavi, religioznog poštovanja i profanog poštovanja, religioznog odricanja i profanog odricanja, itd. Bez sumnje je drugo, kad se netko odriče izvjesnog jela iz kršćansko-asketskih motiva, a drugo, kad se tko odriče stanovitog jela iz čisto zdravstvenih razloga. Po svojoj psihičkoj strukturi razlikuje se čin ljubavi kako od čina poštovanja tako i od čina odricanja. No ukoliko pretpostavljamo, da imamo čin religiozne ljubavi, religioznog poštovanja i religioznog odricanja, nameće se slijedeće pitanje: Što je ono, po čemu se ti čini podudaraju, po čemu ih nazivamo zajedničkim imenom "religioznima"? Kad tako postavljamo pitanje, razumije se, da već pretpostavljamo razliku u pogledu nutarnje sastavljenosti pojedinih čina: znamo naime već, da je ljubav nešto drugo nego poštovanje ili odricanje. Sva je naša pažnja upravljena na takozvani r e l i g i o z n i značaj tih čina. Zbog toga onda kratkoće radi govorimo o religioznom činu kao takvom, o religioznom doživljaju ili o religioznom doživljavanju. Pitanje je uvijek isto:

Koje duševne komponente uključuje ili obuhvaća obilježje "r e l i g i o z n o"?

Osnovna je poteškoća u tom, što uopće ne znamo za točnu granicu između "religioznog" i "profanog" područja. Tu granicu ne smijemo naprosto po našoj volji odrediti, jer to bi značilo svojevoljno konstruirati religiju i pojam o njoj. Naša je dužnost i zadaća, da pronađemo ili da metodički utvrdimo, što je religija po svojim duševnim komponentama. Tako s jedne strane već pretpostavljamo pojam religije, dok s druge strane tek

pitamo za njegovo ispravno značenje. - U stvari ta poteškoća nije tako velika, kako se na prvi pogled čini. Ona je načelno zajednička svim znanostima. Svaka nauka mora polaziti od nekog više ili manje određenog pojma o svom predmetu, a u toku raspravljanja odnosno istraživanja mora ići za tim, da ga opravda i da ga točno odredi.

Religija je bila izložena najrazličnijim tumačenjima. Ta je činjenica možda najviše uvjetovana okolnošću, što profana povijest ne pruža nikakvih spomenika ili svjedočanstava, po kojima bismo mogli vremenski utvrditi početak religije i historijski opisati njen postanak. Historijski doduše ne znamo za narode, koji bi živjeli bez religije, to jest za narode, koji bi bili areligiozni. Ali, koliko danas znamo, profana povijest ipak nije u stanju da pozitivno prikaže početak religioznog života čovječanstva.

U tom pitanju upućeni smo prema tome i na takozvano historijsko zaključivanje kao i općenito na teoretsko mišljenje. Stoga nije čudno, da su prema različnim naziranjima na svijet nastali mnogovrsni pokušaji tumačenja religije, i to tumačenja njenog sadržaja i njenog smisla, njene bîti i njenog prava na opstanak. Nas ovdje prvenstveno zanima pitanje o njenom smislu i o njenoj bîti, zapravo pitanje o p s i h i č k o j s t r u k t u r i religioznosti ili subjektivnog religioznog doživljavanja.

P o v i j e s t religija i f i l o z o f i j a religije opširno raspravljaju o različitim teorijama, koje treba da daju odgovor na pitanje o početku religije. Te teorije obično prejudiciraju rješenje pitanja o psihičkoj strukturi religioznog doživljavanja, a katkad se i jednostavno temelje na određenom shvaćanju religioznosti. Međutim, pitanje o p s i h i č k o j s t r u k t u r i religioznog doživljavanja mora biti odijeljeno od svakog teoretskog raspravljanja. O njemu treba govoriti sa stajališta empiričkog istraživanja. I s k u s t v o k a o t a k v o t r e b a d a p o k a ž e , š t o s e z b i v a u č o v j e k u , k a d s e u n j e m u o d v i j a p r o c e s r e l i g i o z n o g d o ž i v l j a v a n j a .

Skolastički orijentiranim misliocima znalo se prebacivati, a prebacuje im se još i danas, da oni previše "racionaliziraju" religiju, to jest da oni odveć intelektualistički shvaćaju religioznost, dok iskustvo pokazuje, da se prava religioznost opire svakom shematiziranju i šabloniziranju.

Sigurno bi bilo krivo, kad bi tko mislio, da se život odvija kao neko silogističko zaključivanje. U odlukama ljudi ne smijemo uvijek samo tražiti rezultat svijesno i pravilno provedenog silogizma. Čovjek nije "samo" razum. Na njegove odluke utječe i srce. Mi smo uostalom naprijed rekli, da ovdje radimo o religioznom doživljavanju kao p s i h o l o g i j s k o m pojmu. To znači, da ne ulazimo u pitanje, da li "doživljavanje" može nadomjestiti "mišljenje". Iracionalistički sistemi u opravdavanju religije i sigurnosti o egzistenciji Božjoj zabacuju "teoretsko" ili "racionalno" znanje kao prvi temelj, te se pozivaju na "doživljavanje", to jest na sigurnost, koja da se ne da razumski opravdati, ali koja da je uključe-

na u konkretnom doživljavanju. O tom pitanju raspravlja f i l o z o f i j a religije kao normativna znanost. Ipak ćemo obzirom na naše pitanje napomenuti, da se naročito u protestantskim krugovima udomaćilo mišljenje, da je religioznost po svojoj biti neko čuvstvo. Zastupnici ove teze nisu se mogli složiti u drugim pojedinostima. To je konačno i razumljivo, kad znamo, da je pojam čuvstva još i danas psihologijski vrlo neodređen. Samo treba zapamtiti, da su "iracionalisti" do svog stajališta došli kao filozofi, a ne kao psiholozi.

Religija je "sveta zemlja", na koju ne smijemo stupiti, zemlja, kojoj se smijemo samo iz daljine diviti. Tako su rezonirali drugi, koji su u svakom naučnom promatranju religioznog doživljavanja kao i u svakoj svijesnoj refleksiji o njemu vidjeli njegovu profanaciju.

Usprkos svim tim stajalištima nametnula se naročito u zadnje vrijeme potreba, da se konačno ustanovi, što nauka ima da drži o onoj pojavi, koju zovemo religioznost. Koliko god naime bilo stvarnih poteškoća oko znanstvenog upoznavanja religioznosti, znanost je ipak morala ustanoviti, da je i religioznost zbiljska pojava, dio empiričkog svijeta, i da ona prema tome u određenim granicama može biti predmet znanstvenog raspravljanja i ispitivanja. Kod toga je, dakako, prvo i najglavnije pitanje moralo biti ovo: U čemu se sastoji b î t religioznosti? Trebalo je, kako ćemo vidjeti, ustanoviti duševne činbenike one funkcije, kojom čovjek doživljuje jedan religiozan sadržaj. Je li to jednostavan ili kompleksan doživljaj? Ako je kompleksan, koje su pojedine njegove komponente? Ako se ne mogu točno utvrditi sve p o j e d i n e komponente, mogu li se barem sa sigurnošću otkriti g l a v n e komponente?

Je li religija samo čuvstvo?

Ova je problematika postala aktuelna naročito zato, što se po naučavanju protestantske i modernističke filozofije religije sva religioznost bitno sastoji u čuvstvima kao iracionalnim doživljajima. Klasična je formula religioznog iracionalizma, kako smo već na drugom mjestu spomenuli, Schleiermacherovo "čuvstvo potpune ovisnosti" o neograničenome. Ma da je Schleiermacher branio religiju protiv racionalizma, ipak je načelno priznao subjektivno-relativni značaj religije. Religija kao proizvod čuvstva izložena je samovolji pojedinca. Jer čuvstvo kao takvo nije kao misao ili opažaj upravljeno van na jedan normativni predmetni sadržaj, nego se sastoji u takvom naročitom doživljaju, u kojem čovjek višemanje totalistički proživljava svoje aktualno duševno stanje: ono je kao neki reaktivni izraz cjelokupnog duševnog raspoloženja subjekta i utoliko jedno čisto afektivno stanje.

Zanimljiva je činjenica, da je baš jedan protestantski učenjak morao sa stajališta čiste empiričke nauke ustanoviti, da uopće nema takozvanih jednostavnih ili osnovnih religioznih čuvstava i da se religioznost nikad ne sastoji iz samih čuvstava. To je protestantski bogoslov K. G i r g e n s o h n , koji se od svojih mladih godina bavio psihologijom. On je 1921.

godine objelodanio djelo o psihičkoj strukturi religioznog doživljavanja.[1] O njegovoj eksperimentalnoj metodi govorili smo opširnije na drugom mjestu. Ovdje ćemo se baviti njegovim glavnim rezultatima.

Girgensohn opširno raspravlja o pojmu čuvstva pozivajući se neprestano na iskaze ispitivanih osoba. Morao je ustanoviti, da svaki religiozni doživljaj uključuje kao bitni sastavni dio jedan intelektualno-misaoni čin, koji je obavijen različitim čuvstvima. Zanimljivo je, da ispitivane osobe u nekim slučajevima jedva naslućuju ili izričito niječu, da "misle" nešto, a da točna psihološka analiza usprkos tome odaje prave misaone procese.

Girgensohnov posao bio je oteščan poglavito tim, što psihologija nema točnog pojma čuvstva. S druge strane je način običnoga govora takav, da pojam čuvstva označuje sve kompleksne afektivne doživljaje, ma da se tu često radi zapravo samo o sporednim afektivnim primjesama. Ima slučajeva, u kojima se izvjesna misao nalazi na vrlo niskom stupnju svjesnosti, pa se kaže, da je čuvstvo. Ima nadalje slučajeva, u kojima se neki misaoni proces nalazi na vrlo niskom stupnju razgovjetnosti, tako da ga ne možemo jezičkim ili grafičkim simbolima definirati, pa se opet kaže, da se radi o čuvstvu. Konačno ima slučajeva, u kojima se određeni misaoni proces ne može potpuno i po našoj volji "savlađivati", te stoga ni u svako doba ponavljati, pa se i tu kaže, da imamo posla sa čuvstvom. Mogle bi se nabrajati još i druge slične okolnosti, u kojima čovjek drži, da se radi o čuvstvu, dok točno psihološko raščlanjivanje odaje i druge komponente.

Činjenica, da je Girgensohn u našim razgranjenim čuvstvenim doživljajima iznova otkrio intelektualno-misaoni činbenik, bila je od velike važnosti za psihologijsko istraživanje religije. Važna je također bila konstatacija, da u praktičnom doživljavanju nema osnovnog religioznog čuvstva, nego da se tu može govoriti samo o nekim dominantnim komponentama. Ta je konstatacija otvorila nove vidike na psihološko raščlanjivanje i prosuđivanje religioznih čuvstava, prije svega na pitanje o određivanju psihičke bîti religije.

Pitajmo sad: Kako izgleda psihička struktura svakog pravog religioznog doživljaja? Ili još određenije: U čemu se sastoji psihička bît religije odnosno religioznosti?

Iracionalistička filozofija religije odgovarala je na to pitanje obično ovako: Religioznost se sastoji u naročitom čuvstvu, koje se ne može točno definirati.

Na osnovu svojih pokusa Girgensohn i Gruehn odgovaraju na to pita-

---

[1] K. G i r g e n s o h n , Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage.[2] Gütersloh 1930. - Više o tom u mojoj knjizi: Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1936. Slijedeći su odlomci djelomično preuzeti iz mog predavanja: Moderna psihologija religije. (Život. 18, 1937, str. 218-232.)

nje, da se religioznost sastoji u naročitom sintetičkom činu, koji je u isto vrijeme i misao i takozvana ja-funkcika[2].

Za ispravno razumijevanje ove definicije potrebno je da pobliže objasnimo slijedeće tri točke. Prvo, što je religiozna misao? Drugo, što je religiozna ja-funkcija? Treće, u čemu se sastoji naročiti sintetički značaj religioznog čina? Tek točan odgovor na sva ta pitanja omogućit će nam uvid u istinsku religioznost.

Religioznu misao shvaća Girgensohn u smislu nezornog spoznanja. Radi se, dakle, o nezornom predmetnom sadržaju, koji se ne može svesti ni na predodžbe ni na koje mu drago osjetne funkcije. Drugim riječima, kad Girgensohn kaže, da je misao dominantan sastavni dio religioznog doživljavanja, onda riječ "misao" kod njega označuje pravo duhovno mišljenje. Gdje god prema tome ima religioznog doživljavanja, tamo se misli nešto, i to ne samo slučajno, nego nužno. Podrobno raščlanjivanje iskaza ispitivanih osoba pokazuje, naime, da pojedini religiozni doživljaji tih osoba uključuju neke komplicirane misaone procese, iako te iste osobe često baš protivno tvrde, da ništa ne misle. Kod pokusa utvrđeno je među ostalim i to, da pri čitanju ili poslije čitanja religioznih tekstova ne nastaje religiozno doživljavanje kad god nema misaonih procesa. Zato s pravom smijemo reći: Gdje nema nikakvog duhovnog mišljenja, tamo nema ni prave religioznosti.

Treba dalje da pitamo: U čemu se pobliže sastoji religiozna misao kao religiozna? - Girgensohn izričito naglašuje, da religiozna misao nije apstraktno-diskurzivno mišljenje, koje takoreći iz amorfne mase misli prelazi u jasno logičko grupiranje misli. To bi bilo znanstveno mišljenje. Religiozna je misao više intuitivno mišljenje, zapravo duhovni proces, koji ima jednu dijelom diskurzivnu dijelom intuitivnu misaonu okosnicu. Zato na religioznu misao nailazimo već na predznanstvenim slojevima, tamo gdje nema najveće moguće svjesnosti ili razgovjetnosti i gdje mišljenje ima još više afektivnih primjesa.

Zadnje pitanje: Na koji je predmetni sadržaj upravljena religiozna misao? - Misaoni sadržaj religioznog doživljavanja sastoji se u tome, što čovjek obično nejasno (intuitivno), ali ipak s pravom sigurnošću spoznaje odnosno "doživljajno iskusi" svoju ograničenost i svoju ovisnost o nečem višem. U tom smislu se tu već na neki način prejudicira pojam o Bogu ili čak i sama egzistencija Božja.

Drugi je sastavni dio religioznog doživljavanja takozvana religiozna ja-funkcija. Taj izraz potječe od "würzburške škole", koja pri ispitivanju višeg duševnog života u pojedinom činu razlikuje predmetni sadržaj od naročite funkcije. Funkcijom uspostavlja se unutrašnji do-

---

[2] W. Gruehn, Religionspsychologie. Breslau 1926, str.43.

dir između subjekta i predmetnog sadržaja. Najintenzivnije funkcije su takozvane ja-funkcije, jer njima cjelokupni "ja" dolazi u živi unutrašnji dodir s predmetom doživljavanja (Gruehn).

Ja-funkcija je u isto vrijeme i aktivna i pasivna. Pasivna je utoliko, što je "ja" predmet samog sebe. Taj dvostruki aspekt dolazi i gramatički lijepo do izražaja u slijedećoj formuli: "I c h (aktivnost!) lasse m i c h (pasivnost!) ergreifen". U većini slučajeva naše djelatnosti aktivna je samo jedna ili druga duševna moć. Tako je na pr. kod učenja aktivan razum. Kod religioznog doživljavanja aktivno je cijelo osobno središte ("ja"!), koje se služi takoreći svim duševnim moćima. U činu ljubavi očituje se također ja-funkcija. Možda ćemo najlakše shvatiti, što znači ja-funkcija, kad reflektiramo o našem vlastitom držanju prema čovjeku, koga ljubimo, te o stavu koji zauzmemo prema čovjeku, kad tek kritičkom hladnoćom priznamo njegove sposobnosti i odlike.

Slično kao religiozna misao i religiozna ja-funkcija ima svoju specifičnu značajnost. Pozitivna religiozna ja-funkcija jest osobni dedikativni stav čovjeka prema predmetu doživljavanja (prema Bogu); štoviše, ona je nekakvo intimno stapanje između našega "ja" i predmeta našeg doživljavanja. Na taj način u religioznom doživljavanju vibrira cijela čovjekova ličnost, nježno i čisto kao u nadprostornim i nadvremenskim regijama, područjima.

Religioznost nije, dakle, obično teoretsko znanje o religiji, apstraktno mišljenje o Bogu ili o bilo kojim "nezemaljskim" sadržajima. Naprotiv, religioznost je u najboljem smislu riječi stvaralački doživljaj, kojim se uspostavlja ili obnavlja živ odnos između našeg "ja" i doživljajnog predmeta, dakle, između čovjeka i Boga; ona je zapravo potpuna predanost čovjeka Bogu. Taj stvaralački momenat uspostavljanja ili obnavljanja spomenutog intimnog odnosa jest najznačajnije obilježje religiozne ja-funkcije. Religiozno se doživljavanje stvara naročitom ja-funkcijom.

Dosad smo opisali samo dva dominantna sastavna dijela religioznog doživljavanja, to jest ona dva glavna elementa, bez kojih naprosto nema pravog religioznog čina. Preostaje još da barem s nekoliko riječi upozorimo i na naročiti s i n t e t i č k i z n a č a j religioznosti. To je tim potrebnije, što u konkretnom životu svaki pojedini religiozni čin sačinjava neko nedjeljivo doživljajno jedinstvo.

Werner G r u e h n opisuje sintetički značaj religioznog doživljavanja pod trostrukim vidom, i to u tom smislu, da se zapravo radi o trostrukom cjelovito-sintetičkom aspektu.

Prvi sintetički aspekt: imamo najjaču moguću upravljenost cijeloga "ja" na religiozni predmet; utoliko je religioznost najdublje i najosobnije doživljavanje, i to pravo sintetičko ili jedinstveno doživljavanje, jer je cjelokupni "ja" upravljen na predmet doživljavanja. - Drugi sintetički aspekt: naprijed spomenuto intuitivno spoznanje vlastite ograničenosti i ovisnosti ima obilježje jedinstvenosti, jer se tu mnoštvo nejasnih misli gleda kao neka cjelina, i to kao jednim jedinim činom. - Treći sintetički

aspekt: dvije gornje sinteze, to jest sintetička ja-funkcija i sintetička misao kao da se stapaju u novu sintezu višeg reda.

Iz toga se vidi da religioznost nije doživljaj manje ili podređene vrijednosti. Ona više nego svaki drugi čin zahvata u samu nutarnjost čovjeka i obuhvata čitavu njegovu ličnost. Ma da se korijen religioznosti mora tražiti u predznanstvenim slojevima našega bitka, ona se ipak odigrava, kako Gruehn kaže, na onim budnim stupnjevima čovječje svijesti, na kojima je izvor svih velikih tvorevina čovječanstva (kao na pr. filozofija, umjetnost, čudorednost).

Preostaje još jedna poteškoća, na koju treba barem upozoriti. Mnogi će htjeti vjerovati, da svaki religiozni doživljaj uključuje jednu intelektualno-misaonu komponentu. Uzmimo na pr. religioznost jedne priproste bake, koja prostodušno i takoreći automatski vrši svoje svagdašnje religiozne dužnosti. Čini se, da tu nema nikakve misaone komponente, nego da se radi o nekoj slijepoj predanosti - čemu? Možda ničemu!

Za rješavanje ove poteškoće treba imati pred očima, da je religiozni doživljaj vanredno kompliciran čin višeg duševnog života. Na tom je području psihologijsko promatranje tako teško, da čak i školovani i izvježbani samopromatrači često nikako ne mogu utvrditi važne komponente svojih doživljaja. Zato nije čudno, kad jedna priprosta osoba jedino zna, da vrši svoju religioznu dužnost, a da ne može razlikovati između pojedinih sastavnih dijelova svoga doživljavanja. Ona najviše zna za ono, što je na površini, a to su mnogovrsna čuvstva. Psiholog-stručnjak morat će da vidi, da li se na n e s v i j e s n i m slojevima njezinog doživljavanja krije neka misao.

Na iznesenu poteškoću možemo osim toga odgovoriti jednim protupitanjem: Hoće li ova priprosta baka moći ispravno opisati čin ljubavi ili poštovanja ili strahopočitanja? Ona će te čine po svoj prilici opisati na način, koji se protivi točnom psihologijskom ispitivanju, jer nije naučena da reflektira o doživljajima svoje svijesti. Jedna majka zna, da ljubi svoje dijete, ali za nju je ta ljubav ž i v o t - ne refleksija! Zato njezini iskazi, ma koliko to zvučilo paradoksno, psihologijski često nisu od velike vrijednosti[3].

S onim, što su Girgensohn i Gruehn prema svojoj iskustvenoj građi ustanovili kao bît religioznog doživljavanja, slažu se - tako nam se barem čini - i razmatranja u stilu duhovno-znanstvene psihologije. Tako na pr. E. S p r a n g e r među ostalim kaže slijedeće: " . . . čim se neki izolirani i ma koliko subjektivni vrijednosni doživljaj proživljava u svom značenju za č i t a v životni smisao, ima on neki religiozni ton. Vrijednost, koja se saznaje kao konačno smisleno ispunjenje čitavog individualnog života, nužno je najviša vrijednost, što je dotični individuum uopće doživljava. Isto tako i obratno: ne da se zamisliti, da n a j v i š i vrijednosni doživljaj - pa bio to doživljaj samo jednog časa - ne bi u nekom duhovnom biću zračio pun smisla nad č i t a v i m životom.

[3] Poredi str. 124-132.

Ovo nejasno osjećajno ili mišljenjem osvijetljeno stanje, u kom se pojedini doživljaj postavlja u pozitivni ili negativni odnos prema ukupnoj vrijednosti individualne životne jezgre, nazivamo r e l i g i o z n o š ć u. . . . "[4]

O ulozi volje kod religioznog doživljavanja

U katoličkim se krugovima češće prigovara Girgensohnu, da on u svojim istraživanjima previše zanemaruje volju odnosno voljni činbenik, jer voljnim procesima u religioznom doživljavanju pripisuje samo sekundarno značenje. Po njemu čin volje nije pravi sastavni dio religioznog doživljaja: čin volje nikako ne konstituira jezgru religioznog doživljaja, nego je samo kao podređen ili sekundaran aspekt.

Da u toj stvari ne vodimo borbu protiv izmišljenog protivnika, potrebno je uočiti slijedeće momente:

Girgensohn otvoreno priznaje, da tek u potpunom predanju volje imamo potpun proces "religioznog obraćenja". Ujedno ističe, da se sve ispitane osobe slažu u tom, da je odluka volje uvijek posljedica nekih procesa, koji se odvijaju prije svakog voljnog odlučivanja, štoviše, takvih procesa, koji tek omogućuju volji, da se svijesno i slobodno odluči za religiju. Voljna je funkcija kao simptom već izvršene nutarnje promjene. U njoj dolazi do izražaja dinamika novog života, koji je nužna posljedica "religioznih osnova". Zato "p r a t a j n e" religije leži u jednom stavu subjekta, koji se formira bez svijesti slobode. Taj novi stav subjekta nije čin volje, ali je temelj za novu upravljenost volje i voljnog djelovanja. U čovjeku nastaje jedno uvjerenje, ne kao rezultat svijesnog voljnog odlučivanja, nego ovisno o njemu. Volja preuzima svoju funkciju tek onda, kad je to uvjerenje već formirano i kad ga treba u svijesnoj slobodi prihvatiti i kroz život priznavati.

Valja napomenuti, da se Girgensohn u zastupanju ove teze uglavnom brani protiv p s i h o l o g i j s k o g v o l u n t a r i z m a, po kojem se sva religioznost svodi na volju. G. W u n d e r l e je još u svoje vrijeme naglasio, da ovo Girgensohnovo tumačenje nije dostatno, štoviše, da ono takoreći uključuje i proturječje[5]. Poslije je E. R a i t z v. F r e n t z upozorio, da je Girgensohnov učenik W. Gruehn taj nedostatak već djelomično ispravio[6]. Međutim, sam W. G r u e h n kasnije spominje, da katolički kritičari precjenjuju ulogu volje u religioznom doživljavanju, i to naprosto zato što zamjenjuju osnovni religiozni doživljaj s onim duševnim stavom, koji "uvodi" u taj doživljaj[7]. Obzirom na ova razila-

---

4 E. S p r a n g e r, Oblici života. Duhovnoznanstvena psihologija i etika ličnosti. Zagreb 1942, str. 275. Citirano prema prijevodu V. Filipovića.

5 Philosophisches Jahrbuch, 35, 1922, str. 274.

6 Stimmen der Zeit. 109, 1925, str. 208.

7 W. G r u e h n, Religionspsychologie. Str. 86.

ženja drži A. W i l l w o l l , da je u toj stvari vrlo teško lučiti psihologijski materijal od drugih motivacija[8].

Između Girgensohna i Gruehna opaža se uglavnom ta razlika, što je djelatnost volje po Girgensohnu uvijek tek posljedica religioznog doživljavanja, zapravo njegovo prirodno upotpunjenje, dok je po Gruehnu volja također ona duševna dispozicija, koja uopće vodi do religioznog doživljavanja. Gruehn se služi istom psihologijskom metodom kao Girgensohn, jedino s tom razlikom, da su kod njega već uklonjeni neki Girgensohnovi metodički nedostaci.

Kod ocjenjivanja ovih rezultata kritičari se katkad pozivaju na bogoslovlje. S bogoslovnog stajališta prigovaraju, da se "zapostavlja" voljni činbenik u religioznom doživljavanju. - Uočujemo li čin vjere prema naučavanju bogoslovlja, onda treba prije svega ustanoviti, da se radi o pravom spoznajnom činu: fides est actus i n t e l l e c t u s . Ova se teza brani protiv bogoslovnog voluntarizma starijeg i novijeg protestantizma kao i protiv iracionalističkih nastojanja modernizma, ukoliko sve te struje smatraju vjeru činom volje, a ne razuma. Prema svim tekstovima Sv. Pisma, kojima se dokazuje naprijed navedena teološka teza, nalazimo, da je uvijek i s t i n a predmet vjere: čin vjere sastoji se formalno u prihvaćanju određene istine, bezvjerje u zabacivanju vjerskih istina. Tu se naravno misli na samu bît čina vjere, a ni najmanje se ne niječe povezanost toga čina sa činima volje. Volja može zapovijedati čin vjere, a može također u svom djelovanju vjerom dobiti novu orijentaciju i novi polet. Štoviše, svoju moralnu vrijednost dobiva čin vjere tek ukoliko stoji u domeni volje. Ali zato po svojoj nutarnjoj konstituciji ipak nije čin volje: on je po svojoj biti spoznaja, čin intelekta, i sastoji se u razumskom prihvaćanju i priznavanju određene istine. Može se čak reći, da je za čin vjere uvijek potrebna i volja, ali iz toga ipak još ne slijedi, da je volja sastavni dio samog čina vjere.

Imajući pred očima ovu nauku Crkve o činu vjere ne vidimo, zašto se mnogi katolički kritičari tako skeptički izražavaju o Girgensohnovom "obescjenjivanju" volje. Tko pažljivo prati njegova razlaganja od početka do kraja, taj mora opaziti, da Girgensohn uvijek govori o "o s n o v n o m religioznom doživljaju" u smislu naprijed izložene problematike. Pita se, dakle, koje su bitne komponente onog n a j o s n o v n i j e g procesa, kojim se jedan doživljaj konstituira kao religiozan. Obzirom na tako postavljenu problematiku Girgensohn na osnovu svog materijala općenito zaključuje, da se tu radi o jednom m i s a o n o m procesu. Ovaj se rezultat načelno ne protivi nazoru ili tvrdnji, da religioznost u smislu m o r a l n o-dobrog čina dobiva svoju vrijednost tek uslijed svoje povezanosti s voljom. Načelno je dakle moguće, da je osnovni religiozni doživljaj misaone naravi, a da je ipak volja nosilac religioznog života; inače bi istim prigovorom bio pogođen i čin vjere u teološkom smislu. No ne samo da je to moguće, već je to također eksperimentalno utvrđena činjenica, koja je, kako nam se čini, u divnom skladu s naukom bogoslovlja o činu vjere. Drugo je, dakako, pitanje, da li je baš umjesno nazvati volju "podređenim" ili "sekundarnim" činbenikom religioznog doživljavanja. Ukoliko volja ne konsti-

8 Schweizerische Rundschau. 27, 1927/28, str. 1050.

tuira kao bitna komponenta osnovni religiozni doživljaj, ovaj je izraz bez sumnje na mjestu. Ali ukoliko ipak postoji nužna povezanost osnovnog religioznog doživljaja s gibanjima volje, ovi izrazi mogu imati i krivo značenje. I čini se, da je baš ova posljednja okolnost dala povoda mnogim prigovorima.

Tim naravno nije rečeno, da su Girgensohnovi izvodi o ulozi volje u religioznom životu u svakom pogledu zajamčeni i ispravni. To pitanje još nije dovoljno raščišćeno. Girgensohnovi rezultati dopuštaju korekturu, ali ta se korektura mora temeljiti na empiričkom materijalu prema ispravnom metodičkom postupku. Na ovom je mjestu trebalo samo općenito pokazati, da prigovori, koji se iznose s načelnog bogoslovskog stajališta, eventualno ni ne pogode Girgensohnove rezultate u pogledu duševnih komponenata osnovnog religioznog doživljaja.

Poslije ovih opazaka vratimo se sad još jedanput kratko na ulogu volje kod religioznog doživljavanja, i to tako, da konfrontiramo stav Girgensohna i Gruehna s prigovorima katoličkih bogoslova.

Girgensohn i Gruehn misle, da volja kod religioznog doživljavanja ne sudjeluje neposredno, ali da zato ipak igra važnu ulogu. Ta je uloga dvostruka. Volja prije svega utječe na one činbenike, koji se mogu smatrati nosiocima religioznog doživljavanja. Drugim riječima, volja je važna kod pripravljanja na doživljavanje: ona može spriječiti sam postanak doživljavanja, a može također stvarati dobre uvjete za doživljavanje. Druga je uloga volje u tom, što ona "iskorišćuje" religiozno doživljavanje za život, to jest što daje životu pravac po smislu religioznog doživljavanja.

Oni, koji uporno traže volju kao sastavni ili konstitutivni dio religioznog doživljavanja, neka malo razmišljaju o tom, kako je za svaku krepost potrebna volja, a da kreposti zato ipak nisu jednostavno istovjetne s voljom. Volja je samo njihov preduvjet i njihova pretpostavka; ona zapovijeda, da krepost djeluje, kao što je ona i uzrok kreposti. Htjeti neki čin, još ne znači biti taj čin. Dok traje neki čin, pripravljen i zapovijedan po volji, nekako je u tom trajanju uključena i volja, dakako ne nužno kao nutarnji sastavni dio samog tog čina, nego samo u tom smislu, što i volja mora kao izvanjski činbenik djelatno trajati, da bi onaj čin - štogod on po svojoj vlastitoj naravi bio - mogao dalje postojati. Drugo je čin religioznosti, a drugo čin volje za religioznost. Svoju čudorednu vrijednost dobiva čin religioznosti od čina volje za religioznost. Ali zato volja za religioznost još nije sama specifična religioznost. Htjeti biti religiozan, još ne znači stvarno biti religiozan.

Religiozne predodžbe i simboli

Svima je dobro poznato, da u religioznom spoznavanju veliku važnost imaju predodžbe i zorne slike. Vjerske se istine često prikazuju simbolički. Stoga je važno znati, zašto predodžbe nisu dominantna komponenta religioznog doživljavanja.

Pojam predodžbe je u običnom govoru višeznačan. Girgensohn ga shvaća u smislu reprodukcije onih konkretno-zornih osjeta, koji se mogu doživljavati. Njihovo je značenje, tako izvodi Girgensohn, u strukturi religioznog doživljavanja od sekundarnog značenja. To se vidi iz točnog ispitivanja odnosa, koji imaju predodžbe u pojedinim konkretnim slučajevima prema misaonim suvislostima istog doživljavanja. No budući da je i za školovane promatrače često vrlo teško razlikovati zorne datosti od nezornih, to je ovo pitanje jedno od najkompliciranijih psihologijskih problema. Da se može govoriti o predodžbi u strogom smislu, potrebno je, da reproduciranu zornu sliku možemo opažati i onda, kad u isto vrijeme imamo i misao o istoj stvari. Obratno, kad imamo samo znanje o bivšem zornom osjetu, koji sad nije zorno reproduciran, nema prave predodžbe. U ovom posljednjem slučaju radi se zapravo o mišljenju, jer ovi zorni momenti imaju svoj smisao tek u pravim misaonim suvislostima.

Eksperimentalna metoda pruža mogućnost, da se prividne predodžbe prepoznaju kao prave misli. U tom je smislu Girgensohn ustanovio, da iskazi ispitivanih osoba netočno govore o predodžbama, dok se kod njihovog doživljavanja stvarno radi o mislima.

Religiozne predodžbe imaju među ostalim i to svojstvo, da mogu biti nestvarne i apsurdne, a da ipak izriču neki smisao. Tu se radi o takozvanom simboličkom značaju religiozne spoznaje. Čovjek vidi ili čuje zorni simbol, ali u isto vrijeme misli nešto drugo, nego što taj simbol po svojim zornim činbenicima znači. Već u običnom životu stanovite kretnje ili znakovi imaju sasvim drugo značenje, nego što oni po svojoj prirodi zapravo jesu. Isto tako ima i matematičkih simbola; oni su čak od velike važnosti. No najviše se o simbolima može govoriti u religiji. To slijedi iz naravi same stvari. Religiozni sadržaj odnosno religiozne istine većinom nisu predmeti našeg iskustvenog svijeta, nego se odnose na transcendentnu stvarnost, o kojoj imamo samo analognih pojmova. Čim prelazimo granice empiričkog svijeta, tražimo nove mogućnosti za prikazivanje i izražavanje onog, što stvarno mislimo. O Bogu Ocu, da uzmemo najobičniji primjer iz Sv.Pisma, možemo misliti samo po analogiji prema pojmu oca, što ga imamo iz našeg vlastitog života odnosno iz života poznate nam prošlosti. Mnogima je taj "Bog Otac" s bijelom bradom u kasnijim godinama kamen smutnje, štoviše, razlog, da s negodovanjem govore i o tobožnjem religioznom "zaglupljivanju". Međutim, takve i slične izjave stvarno nisu ni najmanje opravdane. No one ipak pokazuju, da onaj, koji ih zastupa, samo površno ili nikako ne poznaje duševni život čovjeka. Tamo gdje naši pojmovi zataje, možemo se služiti samo još simbolima, a to su zorne predodžbe, koje stvarno imaju funkciju nezornih misli. Zorni je simbol u tom slučaju nosilac nezorne misli. Ali kod toga treba imati pred očima, da simbol katkad može biti čudne naravi; u odnosu prema misaonom sadržaju, koji ima predočiti, on može biti vrlo nepotpun ili inadekvatan. Kad se radi o pravom religioznom doživljavanju nalazimo se na najtajanstvenijem sloju stvarnosti. Tamo zataji pojmovna preciznost: jer ono, što je najdublje i najuzvišenije u životu, tako ističe Girgensohn, može se samo bez riječi i bez predočaba misliti (što je pretjerano i netočno rečeno!) - to se može sa-

mo približno naslućivati, a ne adekvatno izreći. To su "blagdanske misli", koje se živo pojavljuju samo u rijetkim trenucima, a koje ne možemo u njihovom pravom sadržaju trajno zadržati. Jedino simbolima možemo neke fragmente takvih doživljaja točnije odrediti i na taj način neke najvažnije momente takvih "blagdanskih misli" osigurati za naš svagdašnji život.

Ovim je ujedno karakteriziran smisao takozvanog m i t s k o g m i š l j e n j a u religiji. Slike, simboli i alegorije zaista igraju veliku ulogu u našem religioznom spoznavanju. No zato ipak imaju ograničenu i podređenu spoznajnu vrijednost, naročito kad ih usporedimo s pojmovnim spoznanjem. Mitski je način mišljenja vrlo zagonetan, kao što je i tumačenje mita vrlo teško i problematično. Borba je na pr. opća slika za bilo koju oprečnost; svaki se odnos prikazuje u obliku akcije; zato je u mitu borba i ono, što stvarno nema ništa zajedničko s borbom u pravom smislu riječi. U poganskoj mitologiji imamo mnogo primjera, koji u obliku različnih historijskih događaja žele prikazati jednu te istu istinu. Zar se ne radi o istoj stvari, kad je duša u mitologiji čas cvijet, koji cvate, čas ptica, koja uzleti[9]? A simboli nalaze svoje opravdanje u tom, što barem na neki način, iako možda na vrlo nesavršen i inadekvatan način, izriču o svom predmetu ma i najmanji dio prave stvarnosti. I zato miti imaju izvjesnu opravdanost u religijama. Mit, naime, može u nama buditi stanovite slutnje još i onda, kad svaka druga spoznaja zataji. Svoj opravdani smisao ima mitski govor unutar granica religioznosti tamo, gdje već nikako ne dosižemo uzvišenost religioznog predmeta pojmovima i pojmovnim razmatranjima, nego gdje poput sv. Ivana u "apokaliptičkim" slikama i viđenjima nastojimo još nešto reći ili znati[10]. . .

Nesvijesni život i religiozno doživljavanje

Švicarski psihoanalitičar C. G. J u n g , koji shvaća religije kao terapeutska sredstva za duševne neuroze, općenito karakterizira religiozno iskustvo kao ono iskustvo, što ga ljudi najviše cijene. Religiozno je iskustvo apsolutno. O njemu se ne može disputirati: jedni ga imaju, drugi ga nemaju, a tim je diskusija svršena. Nije mjerodavno, što svijet drži o religioznom iskustvu. Tko je religiozan i tko proživljava religiozne vrjednote, taj posjeduje veliko blago jedne stvari, koja mu je postala izvorom života, smisla i ljepote, te koja je svijetu i čovječanstvu dala novi sjaj[11]. Jung kod tog promatranja polazi sa stajališta one vrste psihologije, koju on i inače zastupa, naime, sa stajališta, što ga on sam naziva "isključivo fenomenološkim". To će reći, da se on bavi samo činje-

---

9 Vidi o tom pristupačno narodno izdanje: J. G r i m m , Deutsche Mythologie. Volksausgabe. Bearbeitet und eingeleitet von K. H. S t r o b l. Wien-Leipzig 1939.

10 Opširno o tom raspravlja moja knjiga: Misli o Bogu i religiji. Zagreb 1942, str. 57-58, 63-75 i 128-142.

11 C. G. J u n g , Psychologie und Religion. Die Terry Lectures 1937 gehalten an der Yale University. Zürich und Leipzig 1940, str. 144 i 188-189.

nicama (događajima, iskustvima). U metafizičko ili filozofsko prosuđivanje ne želi ulaziti. Zato se ni ne obazire na zahtjev pojedinih konfesija, da ih se smatra jedino pravim religijama[12].

Kod tumačenja religioznog iskustva (religioznog doživljavanja) Jung polazi od svog tumačenja snova. Snovi odaju nepoznate nutarnje činjenice ljudske psihe. Samo se snovi moraju naprosto uzimati kao zamršene činjenice, takoreći kao neki "događaj prirode", jer čovjek sanja onda, kad su svijest i volja najvećim dijelom ugašene. Freud krivo misli, tako naglašuje Jung, da su snovi samo fasada ili pročelje, iza kojeg da je čovjek namjerno nešto sakrio. Ne vidi se, zašto bi trebalo držati, da je san lukav pronalazak za to, da se drugi vode u zabludu.[13]

Po Jungovu tumačenju snova trebalo bi držati, da se čovječja ličnost sastoji iz svijesti i iz neke velike pozadine nesvijesne psihe, koju dalje ne možemo odrediti. Moramo u čovjeku priznati egzistenciju neke stvarnosti, koju dalje ne možemo opisati. Njenu egzistenciju moramo pretpostaviti ili priznati, da bismo mogli protumačiti neke činjenice. Svi ti nepoznati činbenici mogu se karakterizirati kao "nesvijesni" dio čovječje ličnosti. Njihovu pravu bit nikako ne možemo spoznati. Vidimo samo njihove učinke, a po ovima nam se čini, da ti činbenici imaju "psihičku narav", koja se može usporediti s naravi psihičkih sadržaja. No u toj stvari nemamo nikakve sigurnosti. Po svoj prilici postoji kontinuitet nesvijesnih procesa. Individualna je svijest takoreći uronjena u svijesnu psihu. Nama je opseg svijesti poznat, dok za nesvijesno znamo samo to, da ono postoji i da svojim postojanjem utječe na svijest i njenu slobodu u tom smislu, da ih ograničuje[14].

Snovi se u velikoj mjeri osnivaju na "kolektivnoj građi", na takozvanim a r h e t i p i m a . To su oblici ili slike kolektivne naravi, koje otprilike po cijelom svijetu nalazimo kao sastavne dijelove mita i ujedno kao autohtone, individualne proizvode nesvijesnog podrijetla. Predajom, sečbom i nasljedstvom prelaze ti motivi na potomstvo. Cijeli se duševni život u tolikoj mjeri osniva na arhetipu, da se u pojedinim konkretnim slučajevima samo velikim kritičkim naporom može od njega razlikovati strogo individualna stvarnost. Sve ono, što je individualno, vezano je na vrijeme, dok je psihički život arhetipa "nevremenski", indiferentan prema vremenu[15].

Prema tako postavljenim principima religiozno je iskustvo ili religiozno doživljavanje samo neki izraz ili oblik n e p o z n a t o g n e s v i j e s n o g ž i v o t a u nama. Pojam o Bogu je samo "neznanstvena" hipoteza. Psihologijski se može samo toliko reći, da kod ljudi razmjerno često nailazimo na arhetip božanstva[16].

---

12 C. G. J u n g , Psychologie und Religion. Str. 11, 10 i 17.
13 C. G. J u n g , Psychologie und Religion. Str. 43 i 48-49.
14 C. G. J u n g , Psychologie und Religion. Str. 74, 60,97, 116, 148 i 152.
15 C. G. J u n g , Psychologie und Religion. Str. 93, 160 i 162.
16 C. G. J u n g , Psychologie und Religion. Str. 107-108 i 151.

K r i t i č k e p r i m j e d b e . - Da ne ponavljamo ono, što smo drugdje već općenito rekli s obzirom na psihoanalitičku psihologiju religije, napominjemo samo slijedeće:

Krivo je, što Jung lokalizira religiozno doživljavanje isključivo sa stajališta svoje naročite psihoterapeutske metode. Krivo je također, što prema načelima te metode određuje duševnu funkciju religioznog doživljavanja i psihičku bit tog doživljavanja. U okviru čisto terapeutskog postupka takvo promatranje može biti opravdano. Ali je pretjerano i neopravdano, ako se bit religioznog doživljavanja, koje se - i ako možda ne redovito, a ono barem vrlo često - odvija na svijetlim visinama svjesnosti, jednostavno određuje i prosuđuje po još vrlo prijepornim i zagonetnim načelima tumačenja snova. Svakako više znamo o religiji, nego o snovima. Stoga nije ni umjesno ni dopušteno, da ono, što je jasnije, tumačimo po onome, što je manje jasno.

Neka sad bude još u originalu naveden tekst, kojim J. W. H a u e r na temelju povijesne građe opisuje bit religije. Sadržaj tog teksta možemo lako dovesti u sklad s onim, što smo utvrdili prema novijim empiričkim istraživanjima psihologije.

"D i e R e l i g i o n a l s E r l e b n i s stellt sich dar als ein Berührtwerden oder Ergriffensein von einer übermenschlichen Macht unter starken Gefühlen der menschlichen Nichtigkeit, der Scheu und Ehrfurcht, Erhobenheit und Seligkeit. Diese Macht wird als höchste Wirklichkeit erlebt; im Erlebnis selber ist Gewissheit und Wahrheit unmittelbar gegeben; es führt den Menschen hinein in eine geheimnisvolle Verbundenheit mit jener Macht, der er nur schwer entgehen kann, und die den Beginn eines neuen Lebensprozesses ausmacht. Er wird erlöst von der Weltangst, sein Selbst wird gestärkt, gesteigert und erhöht, er erhebt sich zu den Hochgefühlen unbedingter Kraft und unbedingten Wertes. Die Einzigartigkeit der Gefühle des religiösen Erlebnisses deutet auf die Einzigartigkeit der sich offenbarenden Macht; sie wird als "heilig" im Sinne des Überragenden, Übermenschlichen, Übernatürlichen, Letzthinigen empfunden, als ganz andere, als "göttliche". Sagt der Mensch bewusst und willentlich Ja zu der zwingenden Verbundenheit mit jener Macht, so gelangt er z u R e l i g i o n a l s S e e l e n h a l t u n g . . ."[17]

"Empirija" religioznog doživljavanja

Prema naprijed iznesenoj definiciji religioznog doživljavanja mora biti jasno, da "e m p i r i j u" ovdje ne shvaćamo u isključivo prirodoznanstvenom značenju. Naprotiv, po svemu dolazi do izražaja, da se radi o onom iskustvu, što ga možemo imati o pravim duševnim činima.

U svojoj monografiji o problemu religioznog doživljaja A. Hammer opširno raspravlja o pojmovima "empirija" i "psihičko", a prigovara onima,

17 J. W. H a u e r , Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen. Stuttgart 1923, str. 45. Vidi također str. 38.

koji su se trudili uvijek samo oko "empirije" religioznog doživljavanja - kao da su t i m zanemarili psihički značaj religioznog čina, odnosno kao da su na taj način previše "prirodoznanstveno" raspravljali o religioznom doživljaju[18]. U tom pravcu onda i sam konstruira opreku između "empiričke" i "psihičke" stvarnosti. Ta je oprečnost dakako samo onda razumljiva i opravdana, ako pojam "empirije" uzmemo u smislu običnog p r i r o d n o g događanja odnosno događanja u prirodi. Međutim, ta terminologija zbunjuje. Ne vidimo, zašto ne bismo mogli imati iskustva o našim duševnim činima; a to je "empirija" o psihičkoj stvarnosti. "Empirija" pojmovno nije istovjetna s "prirodom". Kao što je moguće iskustvo o prirodi i o različnim stanjima prirode, tako je ono moguće i o psihičkim činbenicima. Razumije se, da je s a m n a č i n s t i c a n j a t o g i s k u s t v a vezan na različne uvjete. To slijedi iz toga, što se radi o sticanju iskustva o različitim slojevima stvarnosti.

Isti je prigovor odnosno nesporazum po srijedi i onda, kad Hammer uzima pojam u z r o č n o s t i naprosto u smislu nužnog slijeda unutar granica prirodnog događanja, pa ga zato suprotstavlja "činu" kao onoj stvarnosti, koja je značajna za psihičko doživljavanje[19]. Iz cijeloga se konteksta vidi, da Hammer jednostavno prelazi preko pojma takozvane s l o b o d n e uzročnosti. U stvari slobodna uzročnost po svom pojmu uključuje sve one momente, za koje Hammer misli, da ih jedino uvažujemo, ako govorimo o "činu", a ne o "uzročnosti". Ako već govorimo o nekoj bitnoj razlici između učinaka prirodnih uzroka i psihičkog doživljavanja kao učinka slobodne uzročnosti, onda dakako smijemo i moramo priznati, da se radi o različitom načinu uzrokovanja. Nigdje ne postoji psihički doživljaj odijeljen od subjekta kao svog uzroka. Ali "čin", koji bi se imao shvatiti kao ono, što se suprotstavlja "uzročnosti", zapravo je u č i n a k subjekta, koji slobodno djeluje, to jest kod kojeg učinak ne slijedi prirodnom nužnošću. Taj "čin" kao psihički učinak ima svoju svojstvenost. O njemu je načelno moguće izvjesno iskustvo. U tom se i sastoji ono, što zovemo "empirijom" čina. - Iz toga se valjda dovoljno vidi, da "empiričko" ili "iskustveno" ispitivanje religioznog doživljavanja ne znači nijekanje njegovog psihičkog značaja. Naprotiv, ako u tom ispitivanju postupamo strogo iskustveno, a ne aprioristički, onda smo na najboljem putu. U tom slučaju ne ćemo jednostavno teorijski prosuđivati ono, što valja istraživati u vidu njegove činjeničnosti, nego ćemo pustiti, da same činjenice govore - dakako, na svoj način.

Tko će reći, da je na pr. metoda takozvane psihologije mišljenja previše vezana na metodu prirodnih znanosti? Baš psihologija mišljenja ističe, da na području duševnosti nema i ne može biti one "egzaktnosti" i onog "pokusa", kako ih poznamo u prirodnim znanostima. Sigurno je i to, da je na pr. odnos spoznajnog subjekta prema izvjesnom fizikalnom procesu kao predmetu iskustva drugi nego kad se radi o iskustvu, što ga imamo o vlastitim duševnim činima. Ipak ne vidimo, zašto bi trebalo čisto "opa-

---

18 A. H a m m e r , Vom Problem des religiösen Erlebnisses. Eine psychologische Studie. Würzburg 1939, str. 1-50.

19 A. H a m m e r , Vom Problem des religiösen Erlebnisses. Str. 59-63.

žajnu refleksiju", ako je taj izraz uopće na mjestu, odmah proglasiti t e o r i j s k i m tumačenjem duševnih činbenika. U načelu je sve rečeno, kad kažemo, da je iskustvo o duševnim činima n a r o č i t o iskustvo ili iskustvo s v o j e v r s t e . Drugo je onda, kad pitamo za uvjete tog iskustva i za njegovu razliku od ostalog ne-psihičkog iskustva. Stoji i to, da se ne smijemo zadovoljiti samim iskustvenim konstatiranjem. No teorijsko tumačenje utvrđenog iskustva znači novu zadaću, kojom se bavi metafizika kao normativna znanost.

Psihologija religije kao takva ne rješava religijski problem, nego jedino istražuje njegovu iskustveno-pojavnu stranu. Da li religioznosti uistinu odgovara nešto realno, to jest, da li u redu stvarnosti uistinu postoji predmetni sadržaj religiozne misli (u zadnjem smislu: da li stvarno egzistira Bog), o tom ima da sudi f i l o z o f i j a religije. Iz toga ipak ne slijedi, da se psihologija religije odnosi indiferentno prema religijskom problemu uopće. Naprotiv! Filozofsko mišljenje mora da respektira činjenice. Uslijed toga su činjenične konstatacije bilo psihologije religije bilo povijesti religija jedino ispravno ishodište filozofije religije. Pa ako neka teorija dolazi u sukob sa točno utvrđenim činjenicama, onda je to znak, da ona počiva na krivom temelju ili na krivim pretpostavkama.

Poznato je, da ima teorija, prema kojima se religija smatra posljedicom običnog sujevjerja, magijom ili sličnim nastranim proizvodom ljudske mašte. Mišljenje, da je religija fosilan ostatak prošlih vremena, još je dosta umjereno, kad imamo na umu, da je religija katkad bila proglašena svijesnom samoprevarom ili čistim izrodom ljudske naravi. Svi oni, koji se hoće riješiti svojih religioznih obveza i svoje čudoredne odgovornosti, slijepo vjeruju u takve tvrdnje, a ne vode računa o onome, što im otkriva nepristrano ispitivanje činjenica.

Moderna psihologija religije došla je, kako smo vidjeli, do neospornog rezultata, da u svakom religioznom doživljavanju prevladava pravo mišljenje i da bez mišljenja naprosto nema religioznosti.

Iz toga nam prije svega mora biti jasno, da religiji kao punovrijednoj duhovnoj pojavi pripada veliko značenje. Kao psihička pojava religija je u najmanju ruku ravnopravna sa znanošću, kulturom, umjetnošću. Svojom upravljenošću na nešto "nezemaljsko", na nešto "više", religiozno doživljavanje kao da zaslužuje prvenstvo među svim duševnim pojavama. Intenzivno proživljavanje svoje ograničenosti kao i ovisnosti svoga bitka o nečem višem, i to na način, da je angažirana cijela osoba - to je bez sumnje čin dostojan razumnog čovjeka. Zato već prosto ispitivanje činjenica osuđuje mišljenje onih, po kojima bi religioznost u najboljem slučaju bila u odnosu p o d r e đ e n o s t i prema znanosti, kulturi, umjetnosti i ostalim duhovnim tvorevinama čovjeka.

Misaona struktura religioznog doživljavanja, naime, proživljavanje vlastite ograničenosti i ovisnosti, potsjeća na metafizičke dokaze, kojima tradicionalna filozofija dokazuje egzistenciju Božju. Logička je struktura tih dokaza takva, da se polazi sa izvjesnih činjenica ili datosti, te da se primjenom zakona uzročnosti pod različnim vidom zaključuje na posto-

janje Boga kao zadnjeg razloga i tvornog uzroka svih tih činjenica ili datosti. Drugim riječima, u svim tim dokazima konstatira se izvjesna nedostatnost (ograničenost - ovisnost), pa se iz toga logičko-metafizičkim zaključivanjem izvodi egzistencija jednog "višeg", neograničenog i neovisnog bića (Boga).

Valja ponovo naglasiti, da psihologijsko promatranje religioznog doživljavanja ne rješava pitanje o egzistenciji Božjoj. Ali zato je ipak vrlo poučno i svakako u prilog tradicionalnoj filozofiji, da se misaona struktura religioznog doživljavanja u mnogom pogledu podudara s logičkom strukturom metafizičkih dokaza za egzistenciju Božju.

Možda će nekima biti kamen smutnje to, što je religiozna misao ipak samo "intuitivna" misao, to jest što ona nije tako svijesna i tako razgovjetna kao "znanstvena" misao, i što je obavijena tolikim čuvstvima, da je često možemo samo teškom mukom prepoznati kao misao.

Taj prigovor ima, doduše, svoju privlačnost, ali nikako nije presudan. Takozvano intuitivno obilježje religiozne misli, čini se, da je znak primitivne i spontane sigurnosti, kojom čovjek proživljava religiju. Sve ono što čovjek proživljava spontano i nekakvim prirođenim nagonom (u dobrom smislu riječi), to se u njemu ne rađa slučajno, nego je izljev same njegove naravi. Zato "intuitivnost" religioznog doživljavanja sama po sebi ne daje povoda, da religiju smatramo izrodom naše naravi, već obratno, "intuitivnošću" religioznog doživljavanja zajamčena je religioznost kao spontano očitovanje ne samo našega duha, nego i cijele naše ličnosti.

Naš se religiozni život nikako ne sastoji u suhim misaonim činima. Svaki je pravi religiozni čin u isto vrijeme i uviđanje i predanost. Otud njegova velika čuvstvena naglašenost: obuzetost cijele ličnosti. Tek emocionalne nijanse daju našoj religioznosti onaj čar i onu tajanstvenost, kojima nema ravnih u ostalom našem duševnom životu.

Moderna psihologija religije otkrila je znanstvenom egzaktnošću naročito ove tri činjenice. Prvo: naše religiozno proživljavanje uključuje baš toliko razumskih momenata, koliko je potrebno, da se opravda razumska fundiranost religije. Drugo: ova misaona srž religioznog proživljavanja obavijena je i prožeta najrazličnijim čuvstvima. Treće: kao pravo stvaralačko proživljavanje, to jest kao uspostavljanje unutrašnjeg odnosa između duše i Boga, religioznost ima svoju naročitu životnu dinamiku.

Ta dinamika ushićava srce čovjekovo i ispunjava ga onim blaženstvom, što ga naslućuju i osjećaju samo oni, koji svetom zbiljom proživljavaju svoju religiju.

L i t e r a t u r a

O. P i p e r , Das religiöse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schleiermacherschen Reden über die Religion. Göttingen 1922. (F. S c h l e i e r m a c h e r , Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Herausgegeben von R. O t t o . Göttingen 51926). J. S c h u c k , Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung. Würzburg 1922. G. W u n d e r l e , Das religiöse Erleben. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie. Paderborn 1922. Isti, Über das Irrationale im religiösen Erleben. Eine religionspsychologische Betrachtung. Paderborn 1930. J. W. H a u e r , Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen. Stuttgart 1923. Fr. H e i l e r , Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung5. München 1923. M. S c h e l e r , Vom Ewigen im Menschen. Erster Band: Religiöse Erneuerung2. Halbband II. Leipzig 1923. J. E n g e r t , Psychologie und Pädagogik der religiösen Begriffe. Ein Beitrag zur experimentellen Pädagogik. Berlin 1924. W. G r u e h n , Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1924. Isti, Religionspsychologie, Breslau 1926. P. H o f m a n n , Das religiöse Erlebnis, Seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch. Charlottenburg 1925. W. J a m e s , Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens4. Deutsche Bearbeitung von G. W o b b e r m i n , Leipzig 1925. C. S c h n e i d e r , Studien zur Mannigfaltigkeit des religiösen Erlebens. Ein Beitrag zur Psychologie der individuellen Differenzen auf experimenteller Grundlage. (Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung. 4, 1929, naročito uvod i str. 126.) K. G i r g e n s o h n , Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage2. Nachtrag "Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921" von W. G r u e h n . Gütersloh 1930. E. S p r a n g e r , Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit7. Halle S. 1930. (Na hrvatski preveo V. F i l i p o v i ć pod naslovom: Oblici života. Duhovnoznanstvena psihologija i etika ličnosti. Zagreb 1942.) Isti, Weltfrömmigkeit. Ein Vortrag. Leipzig 1941. H. u. K. S c h j e l d e r u p , Über drei Haupttyten der religiösen Erlebnisformen und ihre psychologische Studie. Berlin 1932. R. O t t o, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen23. München 1936. W. K e i l b a c h , Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1936. G. S i e g m u n d , Psychologie des Gottesglaubens. Auf Grund literarischer Selbstzeugnisse. Münster i.W. 1937. J. H e s s e n , Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie. Regensburg 1938. A. W i l l w o l l , Über die Struktur des religiösen Erlebens. (Scholastik. 14, 1939, str.1-21.) A. H a m m e r , Vom Problem des religiösen Erlebnisses. Eine psychologische Studie. Würzburg 1939.

DRUGO POGLAVLJE

PSIHOLOGIJA VJERE U BOGA

S psihologijskog stajališta shvaćamo religiju kao naročiti osobni odnos između čovjeka i Boga. Odmah se nameće pitanje o načinu, na koji čovjek dolazi do tog "naročitog" odnosa. Kako se oblikuje u njegovom životu pravi osobni odnos prema Bogu kao nadvremenskom i nadprostornom biću? Znamo, da u konkretnom životu čovjek čuje za Boga i o Bogu u obitelji i u školi. Zato bi se moglo misliti, da čovjek u ovom najvažnijem pitanju svoga života stoji isključivo pod tuđim vodstvom i uplivom, dok bi trebalo očekivati, da će oblikovanje religioznog odnosa prema Bogu biti najizvorniji i najosobniji čin svakog pojedinog čovjeka. Nema religioznosti, u kojoj se ne bi očitovao utjecaj društva i društvenih ustanova. To drugim riječima znači, da je slučaj, u kojem bi čovjek potpuno samostalno ili sasvim neovisno o svojoj okolini došao do pravog osobnog stava prema Bogu, teoretska fikcija. Ali je sigurno i to, da će svaki iskreno religiozni čovjek tijekom svog razvitka morati da se što više riješi stranog utjecaja. Samo na taj način može njegovo religiozno doživljavanje značiti o s o b n i dodir s Bogom. Inače se ne bi moglo govoriti o pravoj, punovrijednoj religioznosti.

Pojam Boga kod djece i mladeži

Psiholozi otvoreno priznaju, da danas još uvijek vrlo malo znamo o strukturi religioznosti u djetinjstvu. Na tom području jedva ima sigurnih rezultata, a ukoliko ih uopće ima, nisu uvijek sasvim precizni[1]. Čak i najznamenitija djela o psihologiji djece često tek usput spominju religiozni aspekt dječjeg duševnog života ili uopće ni ne govore o njemu. Tako na pr. K. Koffka u svom uvodu u psihologiju djece skoro ništa ne kaže o religioznim pojavama u životu djece. Sve što spominje u pogledu religije, vrlo je općenite naravi i ne zaslužuje daljnju pažnju[2]. Poznati bečki psiholog K. Bühler u svojoj knjizi o duhovnom razvitku djeteta uopće ni ne spominje religioznu pojavu djeteta[3]. Usprkos tome imamo u novijoj struč-

---

1 Ch. B ü h l e r , Kindheit und Jugend[3]. Leipzig 1931, str.342.

2 K. K o f f k a , Die Grundlagen der psychischen Entwicklung. Eine Einführung in die Kinderpsychologie[2]. Osterwieck 1925.

3 K. B ü h l e r , Die geistige Entwicklung des Kindes[6]. Jena 1930. Vrlo je manjkavo, što o dječjoj religioznosti kaže R. M ü l l e r - F r e i e n f e l s , Kindheit und Jugend. Artung und Entwicklung des werdenden Menschen. Leipzig 1937, str. 176-180.

noj literaturi nekoliko eksperimentalno orijentiranih radova, na osnovu kojih možemo barem otprilike odrediti pravac i stupnjeve religioznog razvitka u životu djece i mladeži.

Po metodi kvalitativne statistike bavio se g. W u n d e r l e ovim osnovnim pitanjem: U čemu i kako se manifestira početak religioznog života kod naše djece? Ne traže se izjave od same djece, već se rani dječji doživljaji promatraju u svijetlu kasnijeg sjećanja. S obzirom na postavljenu zadaću ta metoda ima razmjerno najmanje poteškoća. Druge iskustvene metode zato ipak nisu suvišne. Njima će se moći potvrditi rezultati postignuti metodom kvalitativne statistike, a možda će se čak moći postići i koji novi rezultat. Wunderle nalazi, da su rani religiozni doživljaji relativno nesamostalni i pasivni: dijete uglavnom živi od onoga, što je primilo od svoje okoline[4].

K a k o d i j e t e k o n c i p i r a B o g a ?

U duhu novije psihologije religije istraživao je G. C a s t i g l i o n i , iz škole A. Gemelli-a, pojam Boga kod djece[5]. Njegovo prvo pitanje glasi: Kako dijete koncipira Boga? Kako si ono spontano predočuje Boga? U tom problemu sadržana su navodno još dva druga pitanja, i to: Kako dijete shvaća odnos Boga prema svijetu uopće? Kako dijete shvaća odnos Boga prema čovjeku? Kod istraživanja Castiglioni se služi materijalom od djece iz katoličkih obitelji, koja se uistinu odgajaju u katoličkoj vjeri; sva ta djeca pohađaju talijansku osnovnu školu. Većina ima 10 do 14 godina, neka samo 8 godina, a ispituje se također jedna inteligentna djevojčica od samo 6 godina. U pogledu rezultata valja spomenuti, da Castiglioni ne želi protumačiti religiozni život djeteta, niti ide za tim, da pokaže podrijetlo pojma o Bogu kod djeteta. On shvaća svoju zadaću čisto fenomenološki: jedino o p i s u j e religioznu savjest djeteta. U glavnom nastoji, da odgovore i opise djece shvaća i protumači u njihovoj individualnoj uvjetovanosti, a izazivanjem različnih duševnih stanja nastoji kontrolirati i upotpuniti svoj materijal, da bi na taj način uočio i uvažio sve pojedine konkretne okolnosti. Metodički bi se kod njegovog postupka moglo štošta usavršiti, ali o tom ne ovise njegovi rezultati, barem ne u glavnim crtama.

Koji su njegovi glavni rezultati? - Dijete si predočuje Boga skoro uvijek antropomorfno i antropocentrično. Djetetu je Bog skoro uvijek kao jedna u prostoru ograničena osoba, a Božja djelatnost je u dječjim predodžbama također prostorno ograničena. Dijete pripisuje Bogu neku moć, koja prelazi svaku čovječansku moć. Ipak je čudnovato, da čak i najveći prirodni događaji, ukoliko šine utisak prirodnog događanja, kako se čini, u intelektu-

---

4 G. W u n d e r l e , Frühkindliche religiöse Erlebnisse im Lichte späterer Erinnerung. Psychologische Studie im Anschluss an eine Umfrage. Würzburg 1923.

5 G. C a s t i g l i o n i , Ricerche ed osservazioni sull'idea di Dio nel fanciullo. (Contributi del laboratorio di psicologia e biologia. Serie terza, Milano [1928], str. 131-225.)

slnom pogledu ne izazivaju asocijaciju s nekim nadnaravnim svijetom. Češće imamo kod djece skoro u istoj mjeri i finalističko-antropocentrično shvaćanje stvari i priznavanje božanske uzročnosti. Kod djeteta je ipak sve zanimanje prvenstveno upravljeno na čovjeka. Naročito kod deset- i jedanaestgodišnje djece je pojam svijeta ograničen na ljudski vidokrug. Sve ono, što nema upliva na dijete ili što ima samo malo upliva na njega i što nije predmet njegovih radnja, nije sastavni dio svijeta, ma da je na bilo koji način sadržano u svijesti djeteta.

Dijete shvaća svijet kao atomističku skupinu mnogih jedinica bez naročite jedinstvene veze. Ono se zadovoljava, kad nalazi bilo kakav odgovor na pitanje o tom, kako je koja stvar nastala. Kod pojma stvaranja ono ne misli toliko na uzročnu ovisnost koliko na smisao vremenskog odnosa. Pojam takozvanog d r u g o g ili d r u g o t n o g uzroka, kakvi su svi uzroci kao stvorovi, djetetu je takoreći nepoznat. Ono samo jednostavno zna za uzrok, i iz vlastite pobude nema nikakvog povoda, da taj pojam produbi ili usavrši. Mnoštvo egzistentnih apsolutnih uzroka po njemu je moguće. Ipak dijete obično priznaje n u ž n o s t i b e z u s l o v n o s t u z r o k a , a to znači, da u okviru dječjeg naziranja na svijet možemo govoriti o n e n u ž n o s t i s t v a r i .

A n t r o p o m o r f n a p r e d o d ž b e i a p s t r a k t n o s h v a ć a n j e B o g a

Pod vodstvom K. Girgensohna nastala je radnja E. N o b i l i n g a pod naslovom: "Pojam Boga kod djece i mladeži"[6]. Ova je radnja već 1925 godine bila dovršena, ali je tek 1929 godine objelodanjena; prema tome nastala je prije naprijed izložene radnje Castiglioni-a. Nobiling istražuje pitanje, što misle djeca i mladež o Bogu i o drugim pitanjima, koja imaju usku vezu s Bogom. On je svijestan, da za istraživanje ovog pitanja nije mjerodavna j e d n a metoda, nego v i š e njih. Stoga se uglavnom drži eksperimentalnog puta, ali kod toga ipak vodi računa i o prednostima drugih metoda. Ispituju se djeca i mladež od 10-20 godina, i to u evangeličkim osnovnim, srednjim i višim školama. Zanimljivo je čuti, na koji je način Nobiling nastojao izazvati religiozne pojave. Svakom je djetetu dao u ruke sliku "Bog Otac" od Rudolfa Schäfera. Dijete je trebalo promatrati ovu sliku i zatim odgovoriti na slijedeća pitanja: Kako ti se dopada ova slika i zašto? Da li si i ti sebi već jedanput ovako predočio Boga i zašto? Kako bi ti prikazao Boga, kad bi znao lijepo risati? Što bi radio, kad bi se i tebi prikazao Bog kao onom malom dječaku? Gdje stanuje Bog i kako ti to sebi zamišljaš? Što misliš inače još o Bogu? Na što te je slika potajetila za vrijeme tvoga rada?

Po Nobilingu se razvitak shvaćanja Boga kreće između antropomorfnog predočenja Boga i apstraktnog shvaćanja pojma o Bogu. U tom razvitku najve-

6 E. N o b i l i n g , Der Gottesgedanke bei Kindern und Jugendlichen. Ein Beitrag zur religiösen Psychologie des 10.-20. Lebensjahres. (Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung. IV, 1929, str. 43-216.)

da promjena nastaje u pubertetu, u prvo vrijeme jedva primjetljivo i samo sa stanovitim predznakovima, a oko petnaeste godine života jasnije. Čini se, da u pogledu sposobnosti apstrahiranja baš ovdje leži granica: do toga vremena čovjek je na religioznom području dijete, ovisan o onom, što je čuo i učio, a iza toga slijedi vrijeme, koje je u svojim borbama tako neodređeno, da ga se jedva može precizirati.

U djetinjstvu mogu se razlikovati slijedeće etape:

Od d e v e t e d o d e s e t e godine dijete pokazuje potpunu ovisnost o svojoj okolini. Zatim pokazuje neodređene pojmove, koji su katkad očito proturječni, a da dijete za to ni ne zna. Potpuno jasno se vidi, kako ono sebi antropomorfno predočuje Boga. Za većinu djece je Bog u toj dobi naprosto čovjek kao svi ostali ljudi. Gdje se u odgovorima djece pojavljuje riječ "duh", vidi se da je to samo pojam koji su u školi naučili, ali taj pojam nema vlastitog sadržaja. Dijete ga naprosto još ne shvaća. U j e d a n a e s t o j i d v a n a e s t o j godini života nailazimo u bitnom na iste zorne predodžbe o Bogu, ali se u nekim iznimkama primjećuje već stanovito naslućivanje nadčovječanskog Boga. Dijete u tim godinama puno kombinira, ali ipak uvijek u dječjim oblicima. Ono se još nikako ne može riješiti svojih starih predodžba, a nove predodžbe već nadiru, tako da ono u granicama svoje nerazvijene dječje sposobnosti traži neki izlaz iz svih tih poteškoća. U tom vidimo znak, da se razvija i da jača njegova samostalnost i da se pojavljuje već i njegova sposobnost apstrahiranja.

T r i n a e s t a i č e t r n a e s t a godina života sačinjavaju tipično prelazno doba. Značajne su crte: postepeno naslućivanje apstraktnog pojma o Bogu, ali ipak još ne pravo shvaćanje Boga, popuštanje zornosti u predodžbama o Bogu, dječje kombinacije i pokušaji tumačenja u tom pravcu, a u ostalom još potpuna ovisnost o onom, što se čulo i učilo, još nikakva prava samostalnost. Još jako prevladavaju momenti dječje religije, ali se već češće pojavljuju iznimke; još nema zaokruženog ili jedinstvenog shvaćanja religioznih misli. . . Nešto novo hoće predrijeti, ali pravo ne uspijeva. Pojavljuje se sumnja.

O d p e t n a e s t e d o d v a d e s e t e godine života mladež pokazuje sasvim drugu strukturu. Već u petnaestoj godini može se govoriti o sposobnosti apstrahiranja, samo je mladeži još teško riješiti se starih predodžba i misli. U svemu se ipak vidi, da se napuštaju stari antropomorfni oblici. Postepeno se razvija pravo shvaćanje pojma o Bogu. Zornost je sad reducirana na neki minimum, u svemu se pokazuje stanovita samostalnost, i mladež sad uistinu razmišlja o pojmu o Bogu.

Posebno valja spomenuti, da Hobiling nije mogao ustanoviti načelne razlike između muške i ženske mladeži u pogledu pojma o Bogu.

R e l i g i o z n a s u m n j a

O. K u p k y , metodički drukčije orijentiran, ispituje religioznost kod mladih ljudi od 14. do 21. godine[7]. Njegov je pojam religioznosti nešto-lost određen u smislu novijeg emocionalizma. Stoga Kupky i dolazi do zaključka, da je r e l i g i o z n o kao doživljavanje "božanskog", kao doživljavanje jedne više i sasvim "drukčije" stvarnosti, u ovom pregnantnom značenju kod djece prava iznimka. Kupky se skeptički izražava o eksperimentu kao podesnom sredstvu za istraživanje religioznih pojava. Zato se uglavnom poziva na materijal, koji je našao u dnevnicima, pismima, pjesmama i sličnim literarnim proizvodima mladeži. Uvjeren je, da je takav materijal mnogo izvorniji i pouzdaniji od odgovora, koje djeca daju na postavljena im pitanja. Njegova se svjedočanstva odnose na mušku i žensku mladež viših škola, iznoseći nekoliko slučajeva. Svi su protestantske vjere. Za kontrolu i potvrdu ustanovljenog religioznog razvitka uzimaju se u obzir također rezultati Starbuckove psihologije religije i drugih istraživanja, među ostalim i rezultati stečeni na osnovu liste pitanja među petnaest- i šestnaestgodišnjim učenicima jedne više škole u Leipzigu.

I Kupky dolazi do zaključka, da je religija djeteta potpuno ovisna o autoritetu, o običajima, o pamćenju, a da se još nikako ne može govoriti o samostalnom i osobnom shvaćanju "božanskoga". Dijete obično bez kritike i lakovjerno prima religioznu predaju, ali kad se u njemu budi i razvija mišljenje, onda i ono počinje ispitivati svoje religiozne predodžbe. Te se religiozne predodžbe moraju nekako dovesti u sklad s ostalim iskustvima i spoznajama mladog čovjeka. No obično se kod toga i brzo ispostavi, da se mnoge religiozne misli ne mogu opravdati, ukoliko su, naime, bile naprosto primljene od okolice i izgrađene pod utjecajem fantazije. Zato nužno nastaje religiozna sumnja. Karakteristično je, da mladi čovjek želi doći do jednog osobnog stava prema objektivnom sadržaju vjere, da zato pred svojim mišljenjem nastoji opravdati primljene i praktikirane vjerske istine. Na taj se način formira "v l a s t i t o" religiozno iskustvo, dakako, u velikoj tipološkoj raznolikosti.

Usput se Kupky upušta i u kritiku Freudove panseksualističke psihoanalize religije, i to na osnovu istog materijala, kojim se služio i u ostalom istraživanju. Njegov konačni sud u toj stvari glasi ovako: seksualno-erotski činbenik ni u jednom se slučaju ne ističe tako, da bi trebalo o njemu govoriti kao o važnom momentu religioznog razvitka.

---

[7] O. K u p k y , Die religiöse Entwicklung von Jugendlichen. Dargestellt auf Grund ihrer literarischen Erzeugnisse. (Archiv für die gesamte Psychologie. 49, 1924, str. 1-88.)

L o g i č k i i n t e r e s

Od izvjesnog značenja je i istraživanje o shvaćanju fizičke uzročnosti kod djeteta, što nam ga pruža J. P i a g e t[8]. Ovo se istraživanje odnosi samo na uzročnost u intramundanom smislu, kod čega treba razlikovati trostruku etapu. Prvo djeca općenito i direktno pitaju, da li na pr. tjelesa imaju snage ili sile i zašto. Zatim pitaju za različne stvari,ali uvijek tako, da imaju pred očima određena konkretna gibanja. Najzad se pred djetetom pomalo i eksperimentira, pa se na to nadovezuje pitanje o razlozima događanja.

U pogledu shvaćanja fizičke uzročnosti Piaget razlikuje sedamnaest različitih tipova, koji se u toku razvitka mijenjaju, ma da u određenim godinama prevladava izvjesni tip. Već u ranim godinama, kod takozvanog tipa čistog shvaćanja svršnosti ili finaliteta, "implicira" se božanski plan o svijetu. Nadalje konstatira Piaget, da postoji jedan tip, kod kojeg prevladava tumačenje logičkim dedukcijama. Osim toga konstatira, da je većina drugih tipova također upravljena na l o g i č k i stav. Kod ove neprestano primjetljive težnje t u m a č e n j a vidi se jasno, da dijete primjenjuje princip dovoljnog razloga. Početak toga najviše se opaža oko jedanaeste i dvanaeste godine života.

Do sličnih rezultata dolazi pod drugim vidom i Ch. B ü h l e r[9]. Oko dvanaeste godine života zamjenjuje se čisto mehaničko pamćenje logičkim pamćenjem. Dijete se kod učenja sve više služi logičkim sredstvima. Kod svega mu je stalo do toga, da dozna, kako stvari uistinu izgledaju.U tom se očituje činjenica, da dijete želi logičko-teoretski razumjeti suvislosti svijeta.

N e k o l i k o k r i t i č k i h p r i m j e d a b a

Na prvi se pogled može činiti, da su rezultati navedenih istraživanja u mnogom pogledu proturječni, i to usprkos tome što se pojedini autori pozivaju na pravi empirički materijal, to jest na prave činjenice. Da bismo pravedno ocijenili te rezultate treba imati pred očima, da se u svim tim istraživanjima pretpostavljaju potpuno razvijeni pojmovi (kao na pr. uzročnost, duh, božansko i sl.), pa se želi ustanoviti, koliko se njima približuju ili koliko su njima slični ili s njima istovjetni pojmovi djeteta. Pita se, koliko su ti pojmovi razvijeni u različnim godinama života. S tog se stajališta mora reći, da su pojmovi djeteta u mnogom pogledu naivni. Ali iz toga još nikako ne slijedi, da dijete u tim godinama ne-

---

8 J. P i a g e t , La causalité physique chez l'enfant. Paris 1927.

9 Ch. B ü h l e r , Kindheit und Jugend[3]. Leipzig 1931. str. 285 i 289.

ma prave spoznaje ili da ono nije pravi spoznajni subjekt, pa da njegovim činima ne treba priklanjati nikakve pažnje. Naprotiv, ukoliko se ono služi svojim razumom, i dijete spoznaje u pravom smislu riječi. Ono ima doduše svoj vlastiti svijet, ali o tom svom svijetu ima ono već jasne pojmove; ono shvaća prave razloge. Taj njegov svijet nije tek iluzija ili potpuno fiktivna konstrukcija, nego je baš svijet ove naše objektivne stvarnosti. Oduzmemo li od tog svijeta sve ono, što valja pripisati dječjoj fantaziji i igri, onda se on stvarno podudara sa svijetom odraslog čovjeka. Dječji svijet, naravski, još nije u tolikoj mjeri pojmovno preciziran kao svijet odraslog čovjeka, zbog čega su i spoznajni motivi kod djeteta mnogo općenitije naravi. Dijete brzo vidi snagu motiva. U njegovom svijetu još nema toliko poteškoća, koliko ih ima, kad se pojmovi točnije preciziraju. Zato dijete može također lakše zabluditi. Ipak i u njegovu svijetu ima stanovitih jednostavnih, spontanih misaonih procesa, koji mu ne čine nikakve poteškoće. Među ove procese spada i rana spoznaja o egzistenciji jednog najvišeg tvorca; to danas znamo na osnovu empiričkih istraživanja. Kao i inače, tako se i ovdje kod prijelaza iz djetinjstva u mladost ne radi o sasvim novim pojmovima, već se stanoviti osnovni pojmovi samo jače razvijaju i određuju.

Prema ovim osnovnim primjedbama možemo još jedanput uočiti neke glavne momente naprijed spomenutih istraživanja. Kad Castiglioni tvrdi, da je Bog za dijete osoba u prostoru ograničena, onda je to razumljivo zbog toga, što kod djeteta još nije razvijen pojam beskonačnosti. Kad dijete usprkos tome shvaća Boga u nekom nadčovječanskom smislu, onda njegovo tumačenje još ne mora biti adekvatno, ali je ipak dobro osnovano.

Kad Castiglioni nadalje tvrdi, da pojam stvaranja kod djeteta ima smisao vremenskog odnosa, a ne uzročne ovisnosti, onda i tu treba imati pred očima dvije stvari. Ako se dobro uočuju odgovori djece, onda se čini, da u njima nije sadržan isključiv vremenski odnos, nego da je u njima također sadržana, dakako na vrlo neodređen način, i uzročna ovisnost. Osim toga vidi se, da se djeca kod odgovaranja služe jezikom, koji potsjeća na pojmove, koje su naučila, to jest da više ponavljaju naučene stvari, nego što iskazuju ono, što bi samostalno mislila. To je važno stoga, što i religijska nastava kod tumačenja stvaranja često više ističe vremenski odnos, nego pravi bitni elemenat toga pojma, i to naprosto zato, da bi se lakše moglo nadovezati na pojmovni svijet djeteta. K tomu treba još primijetiti, da u onim godinama, koje istražuje Castiglioni, kod djeteta vlada opće "zatišje" u pogledu religiozne problematike. Od sedme do trinaeste godine dijete nema intelektualne potrebe, da se bavi religijom; ono se bavi realnim svijetom svoje okoline i ne zanima se za posljednje suvislosti[10].

To isto treba primijetiti i glede Nobilingove tvrdnje, da dijete još ne shvaća pojam "duh" i da se potpuno izgubi u zornim predodžbama o Bogu.

---

10 Tako Fr. F r i s c h i H. H e t z e r , Die religiöse Entwicklung des Jugendlichen. Auf Grund von Tagebüchern. (Archiv für die gesamte Psychologie, 62, 1928, str. 416.)

Dijete naime u "svom" svijetu može protumačiti sve svoje probleme bez toga pojma, pa mu on zato nije ni potreban. To tumačenje ne mora biti krivo, ma da je inadekvatno ili nepotpuno.

Kad Kupky misli, da kod djece ne nailazimo na pravu religioznost, onda je ta tvrdnja uvjetovana njegovim emocionalnim pojmom religije. Da se može govoriti o pravoj religioznosti, nije potrebno, da čovjek samostalno i sasvim neovisno o svojoj okolini spoznaje Boga, jer inače bi za mnoge ljude trebalo reći, da nemaju religije, dok po općem shvaćanju žive pravim religioznim životom. Kod prosuđivanja tog pitanja treba biti vanredno oprezan, jer pojam religioznosti kod različnih pisaca ima različito značenje.

G d j e j e p o č e t a k r e l i g i j e ?

Dobro će biti, da uočimo religiozni razvitak djece i mladeži i sa stajališta općeg duševnog razvitka. Treba da vidimo, kako se religioznost postepeno razvija u različnim oblicima. Kod toga ćemo imati pred očima rezultate, koje smo dosad upoznali, a uvažit ćemo također mišljenja drugih poznatih psihologa, iako oni ne govore formalno o samom religioznom razvitku.

Od velike su važnosti u tom pogledu konstatacije W. S t e r n a o fenomenologiji dječjeg mišljenja.[11] Štern spominje, da poslije t r e ć e godine skoro u isto vrijeme, ali najedanput izbijaju različni simptomi, iz kojih se vidi, da se u djetetu budi svijest uzročnosti, i to svijest uzročnosti u smislu pravog intencionalnog mišljenja, a ne tek u smislu empirički stečenih predodžaba. Da se budi ova svijest, potreban je jedan "šok": dijete se najedanput nalazi u novoj situaciji, ono na tu situaciju još nikako nije naviklo, i prema tome uopće ne zna, što bi imalo očekivati. Zato se kod njega ne odvijaju naprosto naučeni i uvježbani procesi predodžbene naravi, nego samo mišljenje mora stupiti u funkciju, a to mišljenje traži "uzročno izvođenje" za ovo neobično stanje. Ne radi se tu o spoznaji samog principa kauzaliteta, prema kojem jednakim uzrocima odgovaraju jednaki učinci, ali ipak vidimo, da dijete spoznaje stvarnu "individualnu uzročnost" jednog neobičnog događanja. Dijete može razmjerno rano spoznati i opću vrijednost principa uzročnosti. To se pokazuje u procesu mišljenja, koji dijete ima ne na osnovu izvanjskog autoriteta, nego kao potrebu razmišljanja. Dijete, naime, nailazi na onu čuvenu antinomiju, koja se sastoji u tom, da za nađeni uzrok treba tražiti novi uzrok, a da se mišljenje ipak mora konačno zaustaviti kod jednog posljednjeg uzroka. Taj je problem puno jasniji, kad je dijete već jedanput čulo o Bogu kao stvoritelju svih stvari. Time je udovoljeno njegovoj težnji za kauzalnim tumačenjem stvari. Ali to isto pitanje nameće se djetetu i obzirom na samoga Boga. Štern pokazuje na konkretnom primjeru, kako je jedan mali dječak to pitanje riješio. Dječaku

---

11 W. S t e r n , Psychologie der frühen Kindheit[6]. Bis zum sechsten Lebensjahre. Leipzig 1930, str. 327-387.

su par dana prije toga bili pripovijedali povijest o stvaranju svijeta. Ovaj se nije interesirao za pojedinosti, ali se čini, da je u njegovoj glavi bilo dosta problematike. Neočekivano rekao je jedne večeri kod umivanja: Kako je to čudno, da dragi Bog može sam sebe stvarati!

Charlotte B ü h l e r također naglašuje, da dijete dolazi do Boga i do posljednjih suvislosti života na osnovu misaonih potreba[12]. Već se između druge i četvrte godine života javljaju takve potrebe. To naravski još nije pravo mišljenje. Ipak se vidi, da se postepeno budi razum. Važno je, da dijete dolazi do religije i Boga u prvom redu iz misaonih razloga. Kad dijete neprestano pita za različne razloge događanja oko sebe, ukoliko dosljedno pita, postepeno dolazi do Boga. Ova je psihološka konstatacija već i zato vrlo važna, jer vidimo, da je religijski problem u najranijim godinama čovječjeg života stavljen pred onaj forum, pred kojim u zrelim godinama pada definitivna odluka. Važno je također, da su emocionalni momenti sve do početka takozvane negativne faze puberteta od sporednog značenja. Čini se, da se već ovdje navješćuje put, kojim odrasli čovjek dolazi do spoznaje Boga uzročnim promatranjem svijeta. Razum ima primat, dok su čuvstva od podređenog značenja. Ch. Bühler ipak misli, da početak religije treba tražiti u kasnijim godinama, kada se čovjek bori s takozvanim čuvstvom nemoći[13]. Čujmo pobliže kako ona opravdava svoje stajalište:

Dolazi vrijeme, kada mladić vlada u mnogom pogledu svojim tijelom, svojom voljom, svojim poslom, i kada se prilagođuje mnogim potrebama života, vrijeme, kada dijete već mjeri svoju vlastitu snagu, kad zna, što može i što ne može, pa se najedanput javlja jedna nenormalna slabost i nesposobnost. Mladić je umoran, nema snage i volje, ne može više vladati sobom kao prije. Sve je to došlo tako naglo i neočekivano, da mladić ne zna savjeta i pomoći. Čini mu se, da nitko o tom ništa ne naslućuje, da ga nitko ne razumije, da nitko nije odgovoran za to, ali da njega svi čine odgovornim za njegovu nesposobnost, prema kojoj je naprosto nemoćan. To je onaj stadij, u kojem čovjek prvi put doživljuje "ljudsku nemoć", koja i na najprimitivnijem stupnju vodi do velike duševne bijede. Mladić osjeća tu nemoć, i iz tog osjećaja nemoći, za koji njegova okolina nema pomoći, dolazi on do Boga. To će reći, da mladić dolazi do pitanja o posljednjim suvislostima, koje dopuštaju, da u čovjeku nastane takvo stanje, s koje bi mogle također djelovati, da u njemu bude drukčije. Budući da je mladić na osnovu svog prijašnjeg mišljenja još mnogo upravljen na osobnog tvorca, to baš u ovom momentu nužno dolazi do Boga. Prije su ga posljednje suvislosti izvanjskog događanja vodile do najvišeg ili posljednjeg tvorca: Sad, obratno, dolazi do Boga zbog posljednjih suvislosti u svom vlastitom životu, u vlastitom tijelu, u vlastitom psiho-fiziškom sistemu, zbog suvislosti, koje su mu tako zagonetne i prema kojima je tako nemoćan, da i samoga sebe osjeća najedanput kao igračku, proizvod ili djelo jedne više moći. To je p r v i p o č e t a k religije u mladom čovjeku.

Pretjerano je reći, da je tek ovdje prvi početak religije. Nezgodno

---

12 Ch. B ü h l e r , Kindheit und Jugend[3]. Leipzig 1931, 343 i 345.
13 Ch. B ü h l e r , Kindheit und Jugend[3]. Str. 344.

je apodiktički tvrditi, da je pravi religiozni doživljaj proizvod puberteta, a ne veselo predanje cijeloga čovjeka Bogu. Protiv takvog shvaćanja s pravom se brani B. Winzen[14]. No čini se, da ni Ch. Bühler ne želi prikazati religiju kao obični proizvod puberteta. Njeni se izvodi mogu i u tom smislu razumjeti, da se p r e m i s e za uzročno dokazivanje egzistencije Božje prvenstveno uzimaju iz čuvstava, iz duševne bijede i nemoći. Protiv toga ne može biti prigovora, samo treba znati, da se u tom slučaju ne radi o prvom početku religije, već samo o naročitoj pojavi njenog razvitka. Značajno je, dakako, da mladež u tom stupnju razvitka želi da se riješi svih starih primljenih oblika i običaja, te da želi sve te oblike i običaje ispuniti "vlastitim" sadržajem[15]. Radi se o rješavanju religioznih sumnja, o naročitom produbljivanju religioznosti[16].

R a z l i k a u r a z v i t k u m u š k e i ž e n s k e m l a d e ž i

Prema istraživanjima, što su ih objelodanili Fr. F r i s c h i H. H e t z e r možemo vidjeti, da je razvitak religiozne sumnje nešto drukčiji kod muške i drukčiji kod ženske mladeži[17]. Razlika, doduše, nije vrlo velika, ali je ipak značajna. Kod dječaka katkad već u dvanaestoj godini, ali redovito prije puberteta oživljava religiozni život u tom smislu, što je zanimanje razuma upravljeno na pitanje Boga, na pitanje njegovog postojanja ili nepostojanja. Tek poslije ovog oživljenog intelektualnog zanimanja za središnji religijski problem ulazi muško dijete u takozvanu negativnu fazu, u kojoj se teoretsko raspravljanje zamjenjuje raspravljanjem iz praktičkih potreba, i gdje sad najedanput prevladava naprijed spomenuta nemoć. Poslije ove faze je cijeli intelektualni život djeteta drukčije orijentiran: ne radi se više o stvarnom teoretskom znanju, već o težnji za znanjem iz teoretske potrebe. - Nešto je drukčiji razvitak u djevojčica. Do trinaeste godine sve je uglavnom isto kao u dječaka. Od šesnaeste godine dalje razvitak im je također načelno isti. Ali između trinaeste i šesnaeste godine, postoji slijedeća razlika: u dječaka imamo prije praktične orijentacije u takozvanoj negativnoj fazi također jednu teoretsko-metafizičku orijentaciju, kad iznova oživi religiozni interes iz razumskih pobuda: u djevojčica ova teoretsko-metafizička orijentacija slijedi tek poslije negativne faze puberteta; prema tome bi se moglo reći, da je u njih jedna razvojna etapa manje nego u dječaka, jer poslije puberteta za jedne i za druge postoji živo zanimanje za osnovne religiozne probleme.

---

14 B. W i n z e n , Die religiöse Entwicklung im Kindes- und Jugendalter. (Beiträge zur pädagogischen Psychologie. Herausgegeben von W. H e n s e n . Münster i.W. 1933, str. 203.)

15 E. E i c h e l e , Die religiöse Entwicklung im Jugendalter. Gütersloh 1928, str. 112.

16 G. W u n d e r l e , Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend. Düsseldorf 1932, str. 172-173.

17 Fr. F r i s c h i H. H e t z e r , Die religiöse Entwicklung des Jugendlichen. Str. 421-423.

Važno je uočiti i ispravno uvažiti činjenicu religiozne sumnje kod mladeži, jer je ona i s pedagoškog stajališta od velikog značenja. Treba unaprijed računati s religioznim sumnjama, s prigovorima protiv religioznih običaja i vjerskih istina. Ne smije se odmah misliti, da je izgubljen teren, kad se mladež intenzivno bavi kritiziranjem svega, što je religiozno. Naprotiv, u tim simptomima treba donekle vidjeti znak zdravog razvitka. Svaki čovjek mora jedanput doći do toga, da se riješi svega, što je primio od svoje okoline, kad sve to "primljeno" treba da izdrži kritiku njegovog razuma i da postane njegovim osobnim posjedom. Zato bi bilo pogrešno, kad bismo htjeli u tim godinama "autoritativno" utjecati na mladež. Baš tome se ona u to doba najviše zatvara. Svaki postupak mora sad biti tako udešen, da izgleda kao čisto prijateljska pomoć bez autoritativnih pretenzija. To je sad vrijeme, kad počinje samostalno izgrađivanje naziranja na svijet, vrijeme, kad dotadašnji naivno-dječji oblici najedanput mogu izgledati smiješni. Smiješni zato, jer uslijed naglog jačanja razuma i samosvijesti čovjek precjenjuje sebe i svoje sposobnosti[18]. - Odgojitelj ima najveći autoritet onda, kad ne nastupa "autoritativno".

Na svakom se koraku vidi, da je dijete u cijelom toku religioznog razvitka uglavnom zauzeto uzročnim traženjem i pronalaženjem Boga. Nije važno, na koji način i u kojim jezičkim formulama to dolazi do izražaja. Glavno je, da se taj proces u djetetu odvija, i to sasvim spontano.

Evo, koliko se danas može reći o pojmu Boga kod djece i mladeži. Iako se sve gornje tvrdnje osnivaju na empiričkom materijalu kao i na naučnom obrađivanju tog materijala, ipak treba priznati, da se one u pojedinostima mogu još i modificirati. Poznato je, da se u pogledu duševnog zbivanja ne mogu odrediti sasvim točne granice. Godine života navode se samo kao približne granice, i to zato, što naš razum i u tim stvarima traži stanovitu orijentaciju. U novije se vrijeme psiholozi uopće i protive pretjeranom dijeljenju razvitka na faze i etape[19]. Nije isključeno, da će mnogi pedagozi u nekim pitanjima imati drugo uvjerenje, naročito ako su se samo općenito ravnali po svojim "utiscima" i po svom "svagdašnjem iskustvu". Međutim, što se tiče glavnih crta, čini se, da su gornji rezultati naučno dovoljno zajamčeni[20].

---

18 Poredi: B. Winzen, Ein Blick in das religiös-sittliche Leben des Jugendlichen. (Prvi svezak zbirke: Jugend-Ringen.) M.-Gladbach 1931. J. Hainz, Das religiöse Leben der weiblichen Jugend. Düsseldorf 1932. G. Dehn, Proletarische Jugend. Lebensgestaltung und Gedankenwelt der grosstädtischen Proletarierjugend[2]. Berlin 1930.

19 Poredi: P. Vogel, Ein Beitrag zur Religionspsychologie des Kindes. (Archiv für die gesamte Psychologie. 96, 1936, str. 311-466.)

20 Više o tom u mojoj knjizi: Die Problematik der Religionen. Paderborn 1936, str. 70-103, u poglavlju pod naslovom "Der Gottesgedanke bei Kindern und Jugendlichen".

Vjera u Boga

Što smo dosad pratili kroz razvitak djece i mladeži, možemo još jedanput uočiti u perspektivi razvitka čovjeka uopće. G. S i e g m u n d istraživao je pojavu "vjere u Boga" na temelju novije eksperimentalne metode kao i na osnovu literarnih autokonfesija[21]. Nažalost rezultati istraživanju u duhu Külpeove i Girgensohnove metode eksperimentalnog samoopažanja nisu objelodanjeni, i to - kako u predgovoru doznajemo - iz čisto izvanjskih razloga.

M e t o d a

Siegmund se u obradivanju svog predmeta poziva na literarne autokonfesije istaknutih mislilaca, pjesnika i umjetnika. Do riječi dolaze "moderni" ljudi, ljudi, koji nisu naivno i bez poteškoća ostali vjerni religiji, nego koji su, baš naprotiv, kroz čitav niz godina ili čak kroz cijeli svoj život stajali u unakrsnoj vatri sumnje i borbe. U tom smislu nastupa i sv. A u g u s t i n na više mjesta u ulozi "modernog" svjedoka. Ostali su glavni svjedoci po alfabetskom redu slijedeći: Hermann B a h r , kao kritik savremenog duhovnog previranja; Illemo C a m e l l i , koji je u svojoj "samoći" bio pošao do nihilizma; Max D a u t h e n d e y , tankoćutan pjesnik; Josip August L u x , kome je jednog jutra u salzburškim Alpama Bog postao živa realnost; Jacques R i v i è r e , koji je u svojoj velikoj borbi tražio pomoć kod Paul Claudela; Madeleine S é m e r , koja je dugo oduševljeno pristajala uz Nietzschea; August S t r i n d b e r g, kao prorok svega što je moderno; grof Leo N. T o l s t o j , koji je potpuno raskinuo sa crkvenom predajom i s vjerskim običajima svoje okoline; te Oscar W i l d e , veliki engleski individualist, koji se sam nazvao poganinom.

Svjedočanstva ovih pisaca procjenjuju se kritički obzirom na njihovu pravu psihologijsku vrijednost, tako da se uvažuju u različnoj, nejednakoj mjeri. Rivière, Dauthendey i Sémer kod pisanja nisu imali pred očima književne svrhe, zbog čega je vrijednost njihovih svjedočanstava veća od vrijednosti svjedočanstava onih spisatelja, koji su pisali u književne svrhe. R i v i è r e je pisao prava pisma, koja su takoreći izrasla iz teških konkretnih situacija sumnje i borbe, a koja su tek od njegove udovice predana javnosti. Usljed toga su ova pisma nalik na zapisnike eksperimentalne metode, a k tomu imaju još i tu prednost, da ne opisuju samo trenutne doživljaje, već omogućuju također uvid u cijeli razvitak jednog čovjeka. Slično vrijedi i o bilješkama u Rivièreovom dnevniku. Tim, naravski, nije rečeno, da ovo gradivo u idealnom smislu odgovara svim željama; takvog ma-

---

[21] G. S i è g m u n d , Psychologie des Gottesglaubens. Auf Grund literarischer Selbstzeugnisse. Münster i. W. 1937.

terijala uopće nema. Sličnih i po vrijednosti jednakih svjedočanstava nalazimo također kod D a u t h e n d e y a u obliku bilježaka, pisama, pjesama i sl. Sve to nije bilo određeno za javnost, ali je kasnije objelodanjeno od Dauthendeyove udovice. To su svjedočanstva vanredno tankoćutnog čovjeka, koji je mnogo važnosti polagao na njegu ličnosti i značaja. Uslijed toga imao je prilike opažati i uživjeti se u mnoge sitne nijanse duševnih vrednota. K tomu ima vrlo gibak jezik, kojim plastično stavlja pred čitaoca svoje uzvišene doživljaje. Po njihovoj vrijednosti spadaju u ovu kategoriju još bilješke i pisma, koje nam je ostavila Madeleine S é m e r . Njena svjedočanstva odlikuju se među ostalim i tim, da su sasvim sačuvana u izvornoj redakciji. Po naredbi svog duhovnog vođe nije, naime, ponovo pročitala i ispravila svoj tekst; ponovnim čitanjem i ispravljanjem bile bi njene bilješke dobile na točnosti, ali bi ujedno izgubile na izvornosti.

Ostali navedeni pisci ostavili su nam, doduše, prave l i t e r a r n e spomenike, koji prema tome u psihologijskom pogledu imaju svojih velikih manjkavosti, ali neki njihovi dijelovi daju se svesti na bilješke slične onima u dnevnicima. Osim Strindberga i Tolstoja svi ostali ne će samo tašto prikazati i priopćiti drugima svoje vlastito doživljavanje, nego svijesno i namjerno žele veličati Božja dobročinstva, što su ih iskusili u svojim dušama. Češće izričito ističu svoju namjeru, naime, da žele biti sasvim iskreni.

Po ovom izboru pojedini svjedoci nastupaju kao t i p o v i . Njihovo doživljavanje razlikuje se od doživljavanja prosječnog čovjeka poglavito tim, što stanovite komponente dolaze čišće i jasnije do izražaja. Stoga njihovo doživljavanje dopušta ujedno svestranije promatranje i vodi do dosta pouzdanih rezultata.

Uočujemo li sad još sam metodički postupak s načelnog stajališta, onda vidimo dvije mogućnosti ispitivanja našeg pitanja. P r v o bismo naime mogli htjeti promatrati čovjeka, kako dolazi do vjere u Boga neovisno o svakoj tradiciji i neovisno o svakom uplivu svoje okoline, dakle, isključivo vlastitim razmišljanjem. Psihologijski bi bio vrlo zanimljiv takav postanak vjere u Boga, samo je on u tom smislu obična apsfrakcija, barem što se tiče naprijed spomenutog gradiva. Jedino bi se za Wildea moglo reći, da je relativno malo stajao pod uplivom religiozne tradicije i religioznog odgoja. Stoga treba poći d r u g i m putem, to jest treba promatrati čovjeka, kako odgojem dolazi do vjere u Boga te kako onda u kasnijim godinama razvitka nastoji pred sobom opravdati tu vjeru i zauzeti prema njoj pravi osobni stav.

S u d b i n a n e k i h o s n o v n i h p o j m o v a.

Riječi "religija", "vjera u Boga", "Bog" i sl. dobile su u toku duhovnog razvitka čovječanstva različna, skoro sasvim oprečna značenja, i to prema različitim naziranjima na svijet i na život. Simptomatično je, da se današnje priznavanje religije u intelektualaca često temelji na vjeri u vlastitu stvaralačku moć; samo ona religioznost vrijedi nešto, koja proizvire iz osobne stvaralačke dubine. U tom se očituje činjenica, da je

prvotno objektivno značenje religije, to jest upravljenost religije na objektivnu stvarnost (na Boga), dalo mjesta subjektivno-psihološkom aspektu religioznog doživljavanja. Prema tome mnogi vide bît religije u samom religioznom doživljavanju kao duševnom činu i subjektivnom stanju, dok skoro potpuno zanemaruju njenu po objektivnim normama određenu sadržajnu stranu. Naročito idealistička filozofija stoji pod utjecajem takvog jednostranog shvaćanja religije. Po idealizmu naime Bog nije i ne može biti pravi predmet religije, jer "beskrajno" ili "neograničeno" nije objektivna datost, već samo zadatak u pravcu razvitka, nešto, za čim teži dijalektički proces, i to ne da ga u pravom smislu riječi postigne kao svrhu, nego da ga uopće takoreći pravi egzistentnim. - Na svoj način i materijalizam, naročito u obliku zoologijske antropologije (koja je posljedica pozitivističkog materijalizma), govori o "svijesti o Bogu" kao naročitom čuvstvu izazvanom od straha pred nepoznatim. - U različnim oblicima takozvane životne filozofije pojmovi "religija" i "vjera u Boga" ispunjavaju se novim smislom. Ti se pojmovi uzimaju ovdje u smislu sile, koja izbija iz mračnih dubina života. To je nešto, što proizlazi iz nesvijesti i potsvijesti, a jače je od svakog htijenja. Svoj dosljedni oblik dobio je ovaj način shvaćanja religije u njemačkom vjerskom pokretu W. Hauera[22]. Tu se više ne govori o slobodnom zauzimanju stava, nego se vjera jednostavno prikazuje kao učinak biološke snage krvi, koja stoji nad svakim osobnim odlučivanjem.

U vezi s takvim različnim shvaćanjem religije došlo je i do različnog ocjenjivanja njenih vrednota. Kod Nietzschea se na pr. religija ne uzima kao najodličniji izraz duševnog života i kao najveća vrijednost, nego se ona prikazuje kao bolest i izrod. U psihoanalizi kao i u individualnoj psihologiji upotpunjuje se ovaj nazor, kako smo opširno pokazali na drugom mjestu.

Vodeći računa o takvom kaosu shvaćanja i ocjenjivanja religije, Siegmund ne želi ispitati problem vjere u Boga sa stajališta "konstruktivne" psihologije, to jest takve nauke o duši, koja je već ugrađena u određeni sistem naziranja na život. Treba se zaustaviti i zadržavati kod samih č i n j e n i c a duševnog života. Dakle, treba čisto empirički uočiti i svestrano promatrati problem "vjere u Boga", i to ne u smislu bogoslovske terminologije, već u duhu običnoga govora.

"N e m i r n o s r c e"

Mirno i nepristrano proučavanje naprijed spomenutih svjedočanstava nameće pitanje o pravoj uravnoteženosti čovjeka. Dosta je očita činjenica, da bezvjerac ne nalazi prave duševne ravnoteže, nego da živi u stanju opređne napetosti, u jednom stanju, koje po čitavoj svojoj naravi teži za izbavljenjem. Tu činjenicu ne možemo uvijek lako vidjeti, ali raščlanjivanje mnogih

---

[22] W. H a u e r , Deutsche Gottschau. Grundzüge eines deutschen Glaubens[3]. Stuttgart 1935. - H. P f e i l , Der Deutsche Glaube in philosophischer Sicht. Paderborn 1935. I s t i , Die Grundlehren des Deutschen Glaubens, Paderborn 1936.

činbenika vodi do uvjerenja, da je bezvjerac u dubini svoje duše "nemiran". Ima slučajeva, u kojima čovjek na oko nalazi svoje zadovoljstvo i svoju sreću u zemaljskim dobrima i radostima, tako da ga "Bog" takoreći ni najmanje ne uznemiruje. Međutim, to je ipak "latentan" (skriven) nemir, koji je uslijed naročitih odgojnih ili društvenih momenata na neki način iskopčan iz redovnog duševnog zbivanja, obično zato, što subjekt još ne poznaje pravi osobni odnos prema Bogu. Kad je taj odnos jednom uspostavljen, onda subjekt u bezvjerstvu više ne nalazi pravog pokoja. To se lijepo vidi iz izjava onih, koji su došli do pravog osobnog odnosa prema Bogu: kad opisuju svoje nekadašnje stanje i nehotice aludiraju na pojavu "nemira". U dušama tih ljudi treba razlikovati dva sloja: prvi je na "površini" ili "periferiji" duševnog zbivanja, na njemu se odvijaju procesi života u običnim njegovim oblicima; drugi je u "dubini" ili u "središtu" duše, i čini se,da je taj sloj sa svih strana kao oklopom obavijen "perifernim" doživljajima, koji mogu sprečavati pristup k središtu duše.

Nemir unosi značajnu promjenu u cijeli način doživljavanja. Dok je on skriven u dubinama duše, sve se doživljuje naravno i realno. Čim nemir počne djelovati, čovjek nalazi, da njegovo subjektivno stanje ne odgovara onome, što bi trebalo biti, a vidi, da nešto irealno leži nad cijelim svijetom. Konkretnu okolinu shvaća kao nešto prolazno, a cijeli mu je život donekle nalik na sanjarenje.

Taj problematični stav, naravski, ne nalazimo kod djece. Dijete se, naime, sasvim izgubi u najbližoj okolini i u stvarima, koje ga zanimaju. Njemu je i najfantastičnija pripovijest sveta zbilja. Čak i kad ga se izričito upozorava, da se radi o irealnom događanju, ono svejedno vjeruje u stvarno postojanje ekstravagantnih junaka i egzotičnog događanja. Njegov se svijet ne podudara sa svijetom odraslog čovjeka. Kod njega najvažniju ulogu igra trenutak. Sad se od srca raduje i smije u igri, onda plače zbog kazne, ali i najstrožu kaznu razmjerno brzo zaboravlja. Ipak se najedanput nenadano javlja doživljaj, kojim se uzdrma ovaj dječji stav. To ne mora biti naročito važan doživljaj, nego može biti najobičniji doživljaj svagdašnjeg života, samo što on u konkretnoj situaciji dobiva karakteristično značenje za psihu djeteta. Ovim se doživljajem dijete prvi put distancira od stvari svoje najbliže okoline kao i od trenutnog zbivanja. Prije je cijeli njegov život bio naivno ugrađen u događaje svagdašnjeg života i u njima udomaćen, a sad je kao cjelina refleksijom na neki način istrgnut iz naivnih suvislosti te postao problematičan. Taj preokret može voditi do velikih poteškoća. Tako je na pr. Tolstoj, dakako, u kasnijim godinama, imao dugo da se bori s neurozama, koje su mu sugerirale samoubojstvo. Prije se bio sasvim izgubio u obitelji i umjetnosti, za njih je živio. Ali pomisao na smrt, na svoju vlastitu smrt kao i na smrt svojih najbližih, distancirala ga je od svega toga. Izgubio je svoju duševnu ravnotežu. U tom se i sastoji značajka "nemira", naime, da čovjek u svom duševnom životu osjeća jednu napetost, koja je kao trajno stanje nepodnosiva i koju stoga treba riješiti i uskladiti. I baš u pojavi "nemira" vidimo onaj glavni pokretač, koji čovjeku nameće problem vjere u Boga, pokretač, koji ga često i vodi do iskrene i duboke religioznosti. U "nemiru"

se naime očituje težnja za prelaženjem svih granica, za posjedovanjem i uživanjem pokoja u "neograničenoj stvarnosti".

"I n t r a v e r t i r a n i" i "e k s t r a v e r t i r a n i" t i p

Možemo razlikovati dva glavna oblika "nemira" odnosno težnja za pokojem u neograničenoj stvarnosti. Kao i inače u psihologijskoj tipologiji ne radi se ovdje o tom, da bi u konkretnom redu bio ostvaren ili jedan ili drugi oblik, nego se konkretno težnje uglavnom manifestira u dva oblika. Pravac težnja je u oba slučaja isti. Samo je način težnja različit, ali ipak tako, da pojedini konkretni subjekti imaju crte i prvog i drugog oblika.

Koji su ti oblici? Moguć je slučaj, da se motivi cijele duševne djelatnosti uglavnom orijentiraju po činima i vrjednotama, koje se direktno tiču subjekta, na pr. njegovog čudorednog usavršavanja i oplemenjivanja. Utoliko bi se moglo govoriti o "intravertiranom" tipu, o tipu, koji je okrenut prema svojej vlastitoj unutrašnjosti. Ali se također može dogoditi, da je motivacija duševnog života pretežno uzeta iz izvanjskog svijeta, pa se utoliko može govoriti o "ekstravertiranom" tipu. Tako je na pr. Camelli osjećao potrebu da ljubi prirodu, da se uživi u nju i da nalazi svoju sreću u umjetnosti, to će reći, u izražavanju prirode različnim mogućim sredstvima. Subjekt kao da hoće izaći iz samoga sebe, kao da teži za "objektima", i to u tu svrhu, da se s njima podudara i da u tom podudaranju zaboravi sebe.

Rekli smo, da je pravac traženja u oba slučaja isti, iako čovjek toga možda nije uvijek sasvim svijestan. Radi se o težnji za predmetom, koji se prikazuje kao zadnja i najviša vrijednost. Pojedinačni konkretni predmeti stvarno se promatraju u vidu apsolutnoga. "Bog" ili "idol", to je nužna logička alternativa. U dubini duše javlja se, naime, "nemir" sa svojom napetošću. Ta napetost popušta i nestaje upravljenošću čovjeka na nešto najviše, na nešto apsolutno, na nešto neograničeno. Ne ravna li se čovjek u traženju i pronalaženju tog najvišeg dobra dosljedno po razumu, onda se može dogoditi, da se koje partikularno dobro nagonski odredi apsolutnim dobrom. U toj zabludi čovjek stvarno služi idolu.

Tu je nužnost možda najljepše iznio M. Scheler u tekstu, koji se često citira. Njegove su misli slijedeće:

Držim, da se u filozofiji i psihologiji religije može točno dokazati teza, da ograničena svijest ne može po vlastitom izboru vjerovati u nešto ili ne vjerovati. Svaki čovjek, koji točno ispituje sebe i druge, nalazi, da se toliko poistovjetuje s određenim dobrom ili s jednom vrstom dobara, da se njegov odnos prema tom dobru može formulirati ovim riječima: "Bez tebe, u što vjerujem, ne mogu biti, ne ću biti, ne smijem biti. - Nas dva, ja i ti dobro, zajedno stojimo i padamo." Sadržaj se tog dobra naravski beskonačno mijenja kod različitih individua, naroda, klasa i t.d. Jednima je novac najviše dobro, drugima država, opet drugima narod. Djetetu je možda lutka najviše dobro. Č o v j e k , d a k l e , v j e r u j e i l i u B o g a i l i u i d o l . T r e ć e g n e m a ! Iz toga sli-

jedi: Ako je čovjek razočaran svojim idolom, onda mu se može spremati velika stvar: on može sad postati zrio za vjeru u Boga[23].

I jedan i drugi tip teži za istim ciljem, za oživotvorenjem svega onog, na što je narav ljudska po svojoj biti upravljena i u čemu pojedinac nalazi svoju punu sreću. Čovjek traži s m i s a o svoga života, s v r h u svog egzistiranja. Nikad on ne može biti toliko ravnodušan, da bi njegov život bio sasvim bez smisla i bez svrhe. Uvijek je tu nešto, što u njegovu životu nastupa u ulozi najvišeg smisla i zadnje svrhe. Ukoliko je čovjek toga svijestan, imamo s njegove strane entuzijastičko predanje, jedno oduševljenje, koje čini, da se sve stvari gledaju u novoj perspektivi, kao što na pr. već i običan zaljubljen čovjek zbog odnosa prema ljubljenoj osobi možda i najneznatnijim riječima ili stvarima pridaje najveće značenje.

Nemir i napetost prestaju tek onda, kad čovjek uistinu nalazi ono konkretno najveće dobro (Boga), u kojem se ispunjavaju sve aspiracije ljudske naravi. Kod "ekstravertiranog" tipa sve je teženje direktno upravljeno na takvo apsolutno dobro. Kod "intravertiranog" tipa, obratno, težanje je direktno upravljeno na savršenstvo subjekta, i tek indirektno na ono najviše apsolutno dobro, bez kojeg čovjek stvarno ne nalazi savršenstva. Može se dogoditi, i događa se vrlo često, da čovjek u prolaznim dobrima traži svoju utjehu i sreću. No iza toga prije ili poslije slijedi razočaranje, jer duša objektivno ne ide za mnoštvom stvari ili za prolaznim bogatstvom, nego traži j e d n u (nedjeljivu i neprolaznu i nepromjenljivu, vječnu) stvarnost kao puninu svega savršenstva i bogatstva.

R a z u m i v o l j a

Treba sad pobliže vidjeti duševne funkcije, kojima postepeno nastaje vjera u Boga i kojima se ta vjera sve određenije upotpunjuje i usavršuje u čovjeku.

Pratećí borbu pojedinih naših svjedoka nalazimo, da je m i š l j e n j e od temeljnog značenja. Gdje nema pravog i dosljednog mišljenja, tamo se radi o fantastičnim, beznačajnim procesima. Jedino mišljenje upućuje subjekt na potrebu, da izađe iz samog sebe te da shvati vansubjektivne vrednote, u prvom redu da upozna upravljenost svog težanja na Boga kao najvišu stvarnost, u kojoj čovjek nalazi rješenje svih svojih teškoća i stišanje svakog nemira. Mišljenjem, zapravo razmišljanjem, postajemo svijesni svih onih duševnih činbenika, u kojima se očituje traženje nečeg "neograničenog", naravno, u priličnoj neodređenosti. Tek mišljenje odnosno razmišljanje daje pravu orijentaciju i jednosmisleno određenje.

Na kraju svega traženja stoji s i g u r n o s t , sigurnost o postojanju Boga i sigurnost o tom, da je vjera u Boga jedino ispravno rješe-

---

23 M. S c h e l e r , Vom Ewigen im Menschen[2], Erster Band: Religiöse Erneuerung. Halbband I. Leipzig 1923, str. 197-198.

nje svih naših životnih pitanja. Tu se zapravo radi o naročitom doživljavanju sigurnosti, koja se može temeljiti na različitim razlozima. Ona se, naime, može osnivati na neočekivanom izvanrednom doživljaju obraćenja, gdje čovjek takoreći samo naprosto konstatira svršetak svake borbe te gleda sve jasno i razgovjetno, tako da je kao najedanput sasvim uravnotežen. No ona također može biti rezultat dugotrajnog razumskog napora, plod intelektualnog traženja i razmišljanja, gdje u prvo vrijeme nema osobito intenzivnih osjećaja. - Često je doživljavanje sigurnosti u ovom stanju popraćeno intenzivnim čuvstvima zato, jer se radi o novoj spoznaji, koja je od velikog značenja za cijelu osobu. U tom se i sastoji "izvanrednost" spomenutog doživljavanja: u tom, što dugotrajna duševna borba svršava pobjedom, a ne kao da imamo pred sobom potpuno novu i nerazumljivu činjenicu. Baš ovoj okolnosti treba pripisati veliku čuvstvenu naglašenost ove sigurnosti, koja se znatno potencira i tim, što je u toj borbi bila angažirana cijela ličnost.

Od velikog je značenja također v o l j a , i to u dvostrukom osnovnom smislu. Prvo, ukoliko se pod njenim uplivom uopće omogućuje misaono bistrenje zamršenih pitanja, o kojima ovisi sigurnost o egzistenciji Božjoj. Zatim također, ukoliko volja sa svojim specifičkim činima barem djelomično direktno konstituira psihički fenomen, koji zovemo "vjera u Boga". Volja naime utoliko konstituira vjeru u Boga, što čisto misaono uviđanje ili znanje o tom, da Bog postoji i da je čovjek dužan stupiti s Bogom u odnos, još nije vjera. Osim tog uviđanja ili znanja potrebno je još i pravo priznavanje, a to je u ovom slučaju poklonstven stav, koji čovjek zauzima prema spoznatoj istini. Tek u zauzimanju tog poklonstvenog stava stupa u akciju cijeli čovjek.

U novijoj se literaturi često govori o religioznosti kao neurotičkom simptomu. Svjedočanstva, na kojima se temelje gornja izlaganja, vode do protivnog rezultata: u vjeri u Boga čovjek nalazi svoju konačnu, trajnu duševnu ravnotežu. Pogrješno bi bilo, kad bi tko smatrao vjeru u Boga samo običnim terapeutskim sredstvom za liječenje duševno neuravnoteženih ljudi. Vjera u Boga znači više, mnogo više, neizmjerno više. Ona vodi do ispunjavanja i oživotvorenja svega onoga, na što je narav ljudska bitno upravljena. Ona je jedina prava i zadnja svrha života.

P o j a m B o g a k o d T o l s t o j a

O pojmu Boga kod Tolstoja postoji zanimljiva monografija, na koju se Siegmund u svojim izlaganjima nije mogao obazreti[24]. To nije, doduše, psihologijska monografija, ali ona ipak sadrži mnogo psihologijski važnih podataka. Za naše pitanje važna je ona naročito zato, što se u njoj kronološki ispituju religijsko-filozofski tekstovi Tolstojevih djela, da bi se na taj način u perspektivi dugotrajne ozbiljne borbe

---

24 R. Q u i s k a m p , Der Gottesbegriff bei Tolstoj. Paderborn 1937.

Tolstojeve [illegible] pravi smisao njegove "vjere u Boga". Poznato je, da se u pogledu smisla Tolstojeva pojma o Bogu mišljenja veoma razilaze. Jedni misle, da se o njemu uopće ne može apodiktički suditi. Drugi drže, da ga treba tumačiti u smislu materijalističkog ili panteističkog monizma. Treći vjeruju, da je Tolstoj stvarno zastupao teistički pojam o Bogu. Pitanje je donekle oteščano tim, što je Tolstoj 1901. godine bio izopćen iz ruske pravoslavne crkve, i to među ostalim zato, što je tobože zabacio "osobnog i živog Boga". Iz toga bi, naravski, trebalo zaključiti, da je Tolstoj bio materijalist ili panteist. No tome se protive mnoga izvanjska svjedočanstva, po kojima ne može biti sumnje, da je Tolstoj ipak sačuvao "vjeru u Boga". - Quiskamp drži da je Tolstoj uistinu bio vrlo sklon ateizmu i panteizmu. Naročito je oko 1860 godine ostavio utisak monistički raspoloženog skeptika i agnostika. Smrt njegovog brata značila je novi poticaj za razmišljanje. Tolstoj sad priznaje egzistenciju Božju na temelju zakona uzročnosti, koji po njemu ima apsolutnu vrijednost. Samo što poslije i obratno tvrdi, da je Kant dokazao, da o egzistenciji Boga ne može biti prave teoretske sigurnosti. Poriče također osobnost Božju, ali dakako samo zato, što krivo misli, da je tjelesnost sastavni dio pojma osobnosti. U svom odgovoru na bulu izopćenja opet izričito naglašuje svoju "vjeru u Boga" i svoju spremnost, da Bogu služi. Ipak najodlučnije zabacuje božanstvo Kristovo. I kasnije piše: Bog postoji: to uopće ne treba ni dokazati...

Po svemu se čini, da na temelju direktnih tekstova ne možemo apodiktički i definitivno protumačiti Tolstojev pojam o Bogu, i to ni u monističkom ni u teističkom smislu. Ali iz načina, na koji Tolstoj sudi o drugim religioznim pitanjima, opravdano naslućujemo, da kod njega ne može biti govora o monizmu.

Zaključak

Psihologijsko pitanje o postanku vjere u Boga, vidjeli smo, nije još svestrano ispitano. Ipak ima već i danas nekoliko znanstveno utvrđenih rezultata od velike važnosti. Psiholog mora ustanoviti, da su ti rezultati u divnom skladu s onim, što naučava tradicionalna filozofija o dokazivanju egzistencije Božje. Emocionalizam je u različnim oblicima tijekom prošlog i početkom ovog stoljeća slavio velike "pobjede". Većina modernih filozofa gledala je s prezirom na tradicionalne metafizičke dokaze za egzistenciju Božju. No novije psihologijsko istraživanje pokazuje, da su te "pobjede" i taj prezir bili preuranjeni. Već u ranim godinama života, kad se opaža prvo zanimanje za Boga i religiju, očituje se u duševnim procesima djeteta r a z u m s k i činbenik, koji je kroz cijeli daljnji razvitak dominantan, ma da ga nevješto i nestručno oko ne može uvijek pravo prepoznati. I valja posebno naglasiti, da se ne radi o bilo kakvom razumskom činbeniku, već o u z r o č n o m m i š l j e n j u odnosno o u z r o č n o m z a k l j u č i v a n j u.

L i t e r a t u r a

H. M a y e r , Kinderideale. Eine experimentell-pädagogische Studie zur Religions- und Moralpädagogik. Kempten und München 1914. - J. S c h r ö t e l e r , Die Fremdbeobachtung in der religionspsychologischen Kinderforschung. (Katechetische Blätter. 22, 1921, str. 5-12 i 65 do 76.) - G. B o h n e , Die religiöse Entwicklung der Jugend in der Reifezeit. Auf Grund autobiographischer Zeugnisse. Leipzig 1922. - J. H o f f m a n n , Handbuch der Jugendkunde und Jugenderziehung[2]. Freiburg i. Br. 1922. - M. R u l a n d , Die Entwicklung des sittlichen Bewusstseins in den Jugendjahren. Leipzig und München 1923. - Th. L e u s c h n e r , Die Religion der Kindheit. Dresden 1926. - L. B o p p , Das Jugendalter und sein Sinn. Eine Jugendkunde zur Grundlegung der Jugendführung[2]. Freiburg i. Br. 1927. - O. T u m l i r z , Die seelischen Erscheinungen der Reifejahre[2] (prvi dio djela: Die Reifejahre). Leipzig 1927. - E. C r o n e r , Die Psyche der weiblichen Jugend. Langensalza 1928. - E. F i s c h e r , Der religiöse Komplex im Kindertraum. Ein Beitrag zur Religionspsychologie des Kindes. Stuttgart 1929. - E. S p r a n g e r , Psychologie des Jugendalters[12]. Leipzig 1929. - E. W i n k l e r , Religion und Jugenderziehung in den Entwicklungsjahren. Grundsätzliches und Praktisches. Freiburg i.Br. 1929. - W. H o f f m a n n , Die Reifezeit. Grundfragen der Jugendpsychologie und Sozialpädagogik. Leipzig 1930. - O. K r o h , Die Psychologie des Grundschulkindes. In ihrer Beziehung zur kindlichen Gesamtentwicklung[4]. Langensalza 1930. - O. K a r r e r , Seele der Frau. Ideale und Probleme der Frauenwelt. München 1932. - A. und G. C l o s t e r m a n n , Ueber das Werden des jugendlich-weiblichen Gewissens. Eine Studie zur Psychologie der Reifezeit. (Jugend-Ringen, Heft 2). M. Gladbach 1933. - H. F r a n k e n h e i m , Die Entwicklung des sittlichen Bewusstseins beim Kinde. Freiburg i.Br. 1933. - A. S t o n n e r , Die religiös-sittliche Führung Jugendlicher durch den Priester. Eine Darstellung der katholischen Seelenleitung Jugendlicher[2]. Freiburg i. Br. 1934. - M. P f l i e g l e r , Die Psychologie der religiösen Bildung (drugi dio djela: Der Religionsunterricht). Innsbruck-Wien-München 1935. - J. H o g g e r , Die Kinderpsychologie Augustins. München 1937. - W. H a n s e n , Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes. München 1938. - M. M o e r s , Das weibliche Seelenleben. Seine Entwicklung in Kindheit und Jugend. Berlin 1941. - K. W i r t s, Wie unser Kind die Welt sieht. Schau in das Werden des Kleinkindes. Mainz (b. g.)

Opširan popis literature, koja još dolazi u obzir, vidi u navedenim djelima od Hansena (str. 341-350), Stonnera (str. 261-277), Tumlirza (str. 167-173) i Pflieglera (str. 257-281).

D. K n i e w a l d , Katoličkim djevojkama. Zagreb 1923. - A. T r s t e n j a k , Metodika verouka. Očrt versko-pedagoške psihologije. Ljubljana 1941. Postoji i talijanski prijevod odnosno talijansko izdanje: La metodica dell'insegnamento religioso. Saggio di psicologia religioso-pedagogica. Milano 1945. - I. Š k r e b l i n , Dušobrižnik i srednjoškolska omladina. Anketa među zagrebačkim srednjoškolcima krajem 1940. Doktorska disertacija. Zagreb 1942. Isti, Ideali i krize srednjoškolske mladeži. Zagreb 1942. (Preštampano iz Katoličkog Lista.) Isti, Srsednjoškolci i vjeronauk. (Život. 24, 1943, str. 252-291.)

TREĆE POGLAVLJE

PSIHOLOGIJA MOLITVE

Za čovjeka,koji je svijesno stupio u odnos prema Bogu, molitva je spontani izraz njegovog nutarnjeg duševnog držanja. Strogo uzevši već i samo religiozno doživljavanje kao takvo znači molitvu, zapravo klanjanje, i to zato, jer je ono po svojoj naravi poklonstven stav, dakle stav, koji nužno uključuje spremnost pokoravanja Bogu ili Božjoj volji. Svakako je molitva naročito kao klanjanje najznačajniji religiozni doživljaj, najneposredniji i najtipičniji znak iskrene religioznosti. Bezvjerac prezire i zabacuje molitvu, jer za njega ne postoji nadiskustveno osobno biće,prema kojem bi mogao ili prema kojem bi čak morao stupiti u odnos.

Što je molitva?

S psihologijskog stajališta još i danas izvrsno odgovara definicija sv. Augustina, koja je sadržana u slijedećim riječima: "Oratio tua locutio „est ad Deum"[1] - govor upravljen na Boga, a ne baš govor s Bogom. Kaže se doduše često, da je molitva pobožno općenje s Bogom. To je također ispravno, ako se imaju na umu slijedeće opaske:

Riječ "pobožno" ovdje ne znači trajno duševno držanje u smislu kreposti, barem ne nužno. Radi se samo o takozvanom poklonstvenom općenju, koje kao takvo isključuje svaku vrstu svetogrdnog govora. Niti se radi o pravom "općenju" s Bogom ili o pravom uzajamnom govoru (o međusobnom razgovoru), jer Bog obično samo indirektno ili posredno odgovara na čovječju molitvu, i to djelima ili na bilo koji sličan način. Najzad se ne smije zaboraviti, da se "govor" ili "općenje" ne uzima fonetski, nego u širem smislu, tako da obuhvaća i čisto misaoni saobraćaj s Bogom.

Bitno je prema tome, da čovjek svoj vlastiti govor upravlja Bogu u pouzdanom očekivanju, da će Bog svoj "odgovor" priopćiti čovjeku na prikladan način. Takvo shvaćanje molitve uključuje svijesno priznavanje ovisnosti o Bogu. Sve je to načelno jasno.

U kršćanskim ascetikama molitva se obično opisuje u naprijed iznesenom smislu, to jest psihologijski ispravno. No načelno nisu isti razlozi, zbog kojih se ascetika i psihologija zanimaju za molitvu. Ascetika je primijenjeno bogoslovlje. Ona ide za tim, da odredi bit molitve - ukoliko ne preuzima to pitanje kao riješeno iz dogmatskog ili moralnog bogoslovlja - i da preporuča molitvu na onaj način i u onoj mjeri, kako to najbolje odgovara "spasu" i "kreposnom usavršavanju" duše. No upravo u toj svojoj osnovnoj zadaći upućena je ascetika na psihologiju, od koje mora doznati, što čovjeku najviše odgovara u pojedinim etapama duševnog razvitka. Nepoznavanje psihičke zakonitosti u razvitku djeteta skrivilo je već mnogi re-

---

1 In Ps. 85, n. 7: ML 37, 1086.

ligiozni brodolom. Osim toga ne bismo smjeli zaboraviti, da i duša ima svoje "vrijeme". Tražiti nešto u "krivo" vrijeme, znači dirati u životni živac duše. Vjerski odgojitelji katkad osuđuju pojave, koje su psihologijski sasvim normalne i koje ne bi značile nikakvu poteškoću niti opasnost po daljnji religiozni razvitak, kad bi ih odgojitelji ispravno uvažili kao normalne.

Rekli smo, da definicija sv. Augustina psihologijski još i danas "odgovara". Ona, naime, ne izriče sve ono, što nas zanima s psihologijskog stajališta obzirom na bit molitve, ali ona se zato ni obratno ne protivi rezultatima psihologijskog istraživanja. Naša je zadaća upravo u tom, da damo definiciju molitve prema današnjem stanju psihologije kao znanosti, prema rezultatima dosadašnjih psihologijskih istraživanja. Utoliko ćemo definiciju sv. Augustina u pojedinostima upotpuniti, barem utoliko, što ćemo je staviti u novo svijetlo.

Fenomenologija klanjanja, molitve i pobožnosti

Dosta je uočiti pojavnu stranu čina klanjanja, da se vidi njegov istaknuti religiozni značaj. R. Otto, M. Scheler, H. Bremond i J. Hessen u svojim djelima govore o religioznom činu u tom smislu, da je klanjanje zapravo samo posljedica stvorenosti. Čovjeka bismo prema tome čak smjeli definirati kao "ens adorans". Kod toga još ne bi bilo određeno ono biće, kojem se čovjek nužno klanja, nego bi tek bila naglašena potreba čovjeka, da prizna svoju vlastitu nedostatnost i ograničenost. Čovjek se klanja ili Bogu ili idolu. Idol je bilo koja stvorena stvar ili osoba, koja se krivo štuje kao "najviše dobro" ili kao "zadnja svrha". Zato je takav čin klanjanja i u sebi krivotvoren. Treba razbiti ili razmrskati idol, koji je takoreći postavljen između čovjeka i Boga, pa će se pravi red sam po sebi uspostaviti: čin klanjanja bit će usmjeren prema svom pravom predmetu, prema Bogu. Tek na taj način imat će klanjanje svoj originarni smisao.

Kod klanjanja čovjek je svijestan svoje nemoći i ništavosti, a osjeća se i moralno nevrijednim pred Bogom. Čovjek najedanput padne na koljena, kao da se želi i tim izvanjskim činom pokazati manjim nego što inače izgleda. On se ne usudi "stajati" pred Bogom i sav je u strahu, da precjenjuje svoje sile i svoje značenje. Bog naprotiv stoji pred njegovom dušom kao uzvišeno veličanstvo, kao vječna i neograničena stvarnost, kao najviša moć i najviše dobro, ukratko kao punina bitka, kao izvor i svrha svega što postoji.

Na taj način je klanjanje ujedno i preduvjet i duša molitve. Bilo da se radi o priznavanju slave, bilo da se zahvaljujemo na primljenim darovima, bilo da uopće tek molimo za darove duhovne ili materijalne naravi, u svakom je slučaju molitva samo zato moguća, jer smo svoj duh i svoje srce otvorili vječnom Bogu i jer nam taj poklonstveni stav daje snage i poleta za iskrenu molitvu. Kad bismo samo molili zato, što nam je nešto potrebno, bili bismo pred Bogom kao obični prosjaci. Molba onoga, koji bi bio samo prosjak i ništa više, stvarno nije molitva. Molba prosjaka, koji

se isključivo ravna po svojim potrebama, na pr. da dođe do nekog jela ili odijela, nije molitva. Da naša molitva ne bude obično prosjačenje, moramo ujedno ponizno i religiozno priznati, što naše "prosjačenje" već samo po sebi znači: naime, našu vlastitu bijedu i Božju dobrotu (H. Bremond). Nevolje nas mogu poticati na razmišljanje o smislu života i svijeta. One nas mogu putem razmišljanja voditi do uvjerenja o postojanju nekog najvišeg nadsvjetskog osobnog bića, Boga. Ali mi se ipak tek onda možemo obratiti na Boga za pomoć, kad smo poklonstveno priznali njegovu egzistenciju, njegovu dobrotu i moć.

U svojoj poznatoj knjizi o molitvi Fr. H e i l e r[2] upravo s psihologijskog stajališta traži, da točno razlikujemo između klanjanja, molitve i pobožnosti. Već sama povijest religija svjedoči o čudnovatoj raznolikosti molitvenih oblika. Molitva je čas tiha sabranost pobožne duše čovjeka, čas svečana liturgija velike općine. Ona je sad originaran proizvod religioznog genija, onda opet obično oponašanje priprostog prosječnog vjernika. Ona može biti spontan izraz bujnih religioznih doživljaja, a može također biti mehaničko recitiranje neke neshvaćene formule. Ona čas ushićava ljudsko srce, čas znači neugodno ispunjavanje vjerskog zakona. Sad je kao nehotično izbijanje nekog nadmoćnog čuvstva, onda opet kao hotimična koncentracija na neki religiozni predmet. Ona je kao jednostavna molba za svagdašnji kruh i kao velika čežnja za Bogom, kao bojažljiva usrdna molba grješnika pred strogim sucem i kao intiman govor djeteta s ocem i t.d.

Zajednički psihički korijen ili bitni motiv molitve sastoji se u tom, što čovjek traži neko učvršćivanje i pojačanje ili osiguranje vlastitog života. No da pronađemo bit molitve, ne smijemo samo jednostavno pitati za motive, nego moramo shvatiti nutarnje držanje i idejne pretpostavke onoga, koji se naivno moli Bogu. Što misli priprosti pobožni čovjek, kad se Bogu moli? On misli, da razgovara s neposredno nazočnim, osobnim Bogom i da stoji u živom, nutarnjem saobraćaju s njim. Tri momenta sačinjavaju duševnu strukturu molitvenog doživljaja: vjera u živog, osobnog Boga; vjera u stvarnu, neposrednu nazočnost Boga; dramatski saobraćaj čovjeka s Bogom, što ga na spomenuti način doživljuje.

---

2 Fr. H e i l e r , Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung[5]. München 1923 (prvo izdanje: 1918). - Teško je doći do vjerne slike o molitvenom saobraćaju čovjeka s Bogom. Mogli bismo "pocrveniti kao mlada djevojka, kad bi nas tko iznenadio kod molitve" (Kierkegaard). Izvori, na koje se moramo pozivati kod istraživanja, često su samo indirektne prirode, kao na pr. upute za molitvu ili molitvene formule. Potrebno je mnogo psihologijskog znanja, a možda još više psihologijskog takta, da uzmognemo prodrijeti u svetište čovječje duše, te da promatramo u njemu ono, što čovjek taji kao u svetoj čistoći i što ljubomorno čuva kao svoju najmiliju tajnu. Pojedinosti o molitvi primitivnih naroda u vezi s njihovom vjerom u Boga vidi u znamenitom djelu: W. S c h m i d t , Der Ursprung der Gottesidee. Münster i. W. 1912-1935 (6 svezaka). - Specijalno o k r š ć a n s k o j molitvi: J. M. N i e l e n , Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament. Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik. Freiburg i. Br. 1937 (s opsežnom literaturom: str. IX-XXIV).

U molitvi se čovjek obraća Bogu kao drugom biću, da mu se povjeri, da s njim razgovara. "Bog" nije samo kao neki drugi čovjek, nego je pred dušom čovjekovom kao neko nadosjetilno i nadčovječansko biće, o kojem se čovjek osjeća ovisnim, a koje također nosi crte ljudske ličnosti: mišljenje, htijenje, osjećanje, samosvijest. Vjera u osobnost Boga nužna je pretpostavka i temeljni uvjet svake molitve. - Čovjek, koji se moli Bogu, misli da se nalazi u neposrednoj blizini Boga. On doduše zna, da je Bog nadosjetilne naravi, ali zato je ipak toliko uvjeren o Božjoj blizini, da mu se čak čini kao da neki drugi čovjek stoji pred njim. To je uvjerenje o blizini ili nazočnosti Božjoj druga pretpostavka molitve. - Sama molitva je onaj živi odnos čovjeka prema Bogu, koji sad nastaje. To je neki neposredni unutrašnji dodir, pravi osobni odnos, uzajamna izmjena misli, dijalog, zajednica, sjedinjenje. Takvim i drugim sinonimnim izrazima može se otprilike kazati, u čemu se sastoji odnos između Boga i onog čovjeka, koji se stvarno i iskreno moli. Molitva je zato bitno pojava "društvovne" naravi. Zato se u njoj uvijek donekle očituju i odnosi društvovnog značaja, odnosi "zajednice", na pr. odnos sluge ili djeteta, prijatelja ili zaručnice. S psihologijskog stajališta bit i veličina molitve stoga se ne sastoje u tom da čovjeku uspije "odrediti" Božju volju ili da čovjek može nekako "utjecati" na nju; one se sastoje u tajanstvenom unutrašnjem dodiru između čovjeka i Boga, između konačnog i beskonačnog duha.

Prema tome Heiler onda definira **molitvu** kao živ saobraćaj pobožnog čovjeka s Bogom, kao saobraćaj, u kojem čovjek zamišlja Boga osobnim bićem i doživljuje Boga kao nazočnog; molitva je osim toga kao saobraćaj, na kojem se odrazuju oblici ljudskih društvovnih odnosa.

Klanjanje i pobožnost stoje u uskoj vezi s molitvom, ali kao takvi označuju duševne doživljaje i duševna stanja, koji se po svojoj psihičkoj biti jasno razlikuju od strukture molitve. **Klanjanje** je kontemplativno predanje najvišoj vrijednosti. To znači, da čovjek na svečan način promatra "sveto" kao nadosjetilnu, najvišu vrijednost, da se on toj vrijednosti potpuno predaje i da se s njom stapa u jedno. Predmet klanjanja može biti osobni Bog. No osobnost ipak nije nužna značajka predmeta klanjanja, jer u klanjanju imamo samo predanje predmetu i sjedinjenje s njim, ali nemamo onog dramatskog osobno-društvovnog saobraćaja, koji je značajan za molitvu. **Pobožnost** je tiho, svečano raspoloženje duše, izazvano promatranjem intelektualnih i ćudorednih, ali prije svega estetskih i religioznih vrednota. Ona nije samo duhovna usredotočenost ili intenzivna napetost pažnje, nego je baš svečano i uzvišeno raspoloženje duše. Kod klanjanja duša ostaje upravljena na neki idealni predmet. Pobožnost naprotiv takoreći samo polazi od nekog predmeta, ukoliko je njim izazvana, ali ona kao takva ima tendenciju, da se oslobodi od svoje predmetne pretpostavke te da se pretvori u unutrašnju usredotočenost i zadubenost. Dok je klanjanje prvenstveno objektivnog značaja, dotle je pobožnost više subjektivne naravi. **Molitva** nije samo osjećaj svečanosti i uzvišenosti, a nije ni obično klanjanje pred nekom najvišom vrednotom. Ona je pravi, živi saobraćaj. Moliti se Bogu znači govoriti i općiti s Bogom kao što sa sucem govori onaj, koji traži zaštitu, ili kao što sluga govori

s gospodarom, dijete s ocem, zaručnica sa zaručnikom. U svemu tome očituje se stanovita iracionalnost religije uopće, to jest činjenica, da religiozne vrednote ne možemo adekvatno formulirati inače poznatim pojmovima, te da nam je uopće nemoguće stvarati adekvatne religiozne pojmove.

Heiler je od svih najbolje pokazao pojavne razlike između klanjanja, molitve i pobožnosti. Mnogi uzimaju pojam klanjanja uvijek u onom specificiranom značenju, u kojem ga upotrebljava katoličko bogoslovlje, pa im se može činiti, da čin klanjanja u predmetu nužno pretpostavlja osobnost. No strogo uzevši osobnost nije nužna pretpostavka klanjanja, kako se uostalom može lako vidjeti, ako se samo malo pazi na način govora. Kad zaručnik "obožava" svoju zaručnicu ili kad majka "obožava" svoje dijete, onda imamo neki analogon klanjanja, i to tako, da je u "predmetu" klanjanja uključena i osobnost. No sličnog "obožavanja" imamo stvarno i onda, kad se na pr. radi o obuzetosti i potpunom predanju domovini ili nekoj apstraktnoj ideji, za koju netko živi i za koju je spreman žrtvovati život svoj. Tu nema osobnosti predmeta, ali je ostvareno ono predanje i ono sjedinjenje, koje je značajno za čin klanjanja.

Niti se može reći, da Heilerova definicija molitve stoji u opreci s definicijom, koju smo naprijed izložili i prema kojoj je molitva više govor upravljen Bogu, nego pravo općenje s njim. Sigurno je, da čovjek u molitvi doživljuje blizinu i nazočnost Božju tako, k a o d a Bog stoji neposredno pred njim i k a o d a Bog govori s njim. Istina je također, da je čovjek u isto vrijeme siguran, da on ne vodi samo neki hipotetički razgovor s Bogom (neki "kao da" - razgovor), nego je uvjeren, da mu Bog stvarno odgovara. Ipak je razlika između govora čovjeka sa čovjekom i govora čovjeka s Bogom u molitvi. Odgovor, koji čovjek prima u molitvi, nije kao strogo primanje odgovora, nego je više kao neka instinktivna sigurnost ili razmišljanjem stvoren zaključak, da Bog kao neizmjerno dobar Otac u konkretnom slučaju "mora" reagirati ovako, a ne drukčije. U opreci prema čistom klanjanju ili prema običnoj pobožnosti radi se ovdje, dakako, o živom "govoru" s Bogom. Ali uzevši u obzir strukturu ljudskog dijaloga, treba reći, da je takav "govor s Bogom" zapravo "govor upravljen na Boga".

Tipovi molitve

Razlikujemo takozvane primarne i sekundarne tipove molitve. U nekim je slučajevima teško reći, da li se radi o primarnom ili o sekundarnom tipu. Razlog je u tom, što u konkretnom životu nigdje nisu ostvareni čisti tipovi. "Tip" je uopće samo pomagalo našeg mišljenja. On dobiva svoj naročiti naziv po onim crtama, koje prevladavaju kod stanovitog broja ili sloja ljudi. Razumije se, da u pogledu točnog broja tipova kao i u pogledu njihovih naziva ne možemo očekivati jedinstveno slaganje svih psihologa. Zato nije ni potrebno ni uputno, da nekom novom diobom brojčano povećamo dosadašnje diobe. Za samu je stvar najbolje, da se držimo one diobe, koja

se može smatrati najobjektivnijom i najprikladnijom. U tom smislu slijedimo Heilera, dakako pridržavajući sebi pravo, da obzirom na pojedinosti navedemo svoje eventualne kritičke opaske ili ispravke.

Heiler razlikuje devet glavnih tipova molitve, od kojih četiri (1, 6, 7 i 8) sačinjavaju takozvane primarne tipove, dok su ostali (2, 3, 4, 5 i 9) sekundarni oblici. U naivnoj molitvi primitivnog čovjeka, u individualnoj molitvi religioznih genija, u molitvi velikih ljudi (na pr. pjesnika, umjetnika, državnika) i u liturgijskoj molitvi religioznih zajednica (ukoliko ona nije postala ukočenom sakralnom institucijom) kao primarnim tipovima molitve očituje se prava bit molitve, dok u pogledu sekundarnih tipova moramo takoreći tek naknadno ustanoviti, da li je u njima uopće ostvarena bit molitve.

1. N a i v n a m o l i t v a p r i m i t i v n o g č o v j e k a , i to spontana i slobodna molitva u smislu molbe, to bi bio prototip svake molitve. Ona je neposredni izraz dubokih duševnih doživljaja. Povod i motive za tu molitvu treba tražiti u konkretnim životnim nezgodama, u koje je primitivni čovjek iznenada došao. Takve situacije izazvale su obično neka trenutna, ali vrlo intenzivna čuvstva: strah, gnjev, žalost, brigu i slično. Primitivni čovjek, koji je naravnije i brže reagirao na različne podražaje nego kulturni čovjek (kultura naime na svakom koraku traži "svladavanje" u različnom pogledu), reagirao je na taj način, da se u njemu javio "instinktivni nagon života", zapravo volja za život, koja želi oslobođenje ili izbavljenje iz svake opasnosti. Svijest nemoći i potpune ovisnosti o nekim višim bićima, koja mogu dirati u sudbinu čovjeka, već je i tako vrlo razvijena kod primitivnog čovjeka. Ona je sada još jača. S njom se k tomu spaja težnja za održanjem samog sebe, uslijed čega se primitivni čovjek nekako nada, da mu ono biće, koje je gospodar njegove sudbine, može također pomoći i spasiti ga. Ovo ga pouzdanje onda upravo i sili, da zazove božanstvo i da ga moli za pomoć. To je kompleksan doživljaj, u kojem samo naknadno raščlanjivanje može razotkriti navedene sastavne dijelove. Strah kao da sili na molitvu. Ufanje, obratno, kao da omogućuje i kao da ostvaruje molitvu. No čovjek kod toga ipak već mora imati neku predodžbu o Bogu, kako god došao do nje i u čemu se god ona sastojala. Nije tako, kako su mislili Schopenhauer i Feuerbach, da je vjera u Boga tek nastala projekcijom ljudskih želja. Ona čuvstva, koja nastaju u teškim životnim pogibeljima, ne stvaraju prvu predodžbu o Bogu; ona su samo uzrokom, da ta predodžba prelazi u sigurno uvjerenje.

Kad je čovjek jedanput ovako iz nužde molio Boga za pomoć i kad je uistinu dobio tu pomoć, onda se on obraćao na Boga i u drugim prilikama, u kojima je ž e l i o neki uspjeh. Kad primitivni čovjek ide u lov, onda moli za divljač. Kod sijanja moli za dobru žetvu. Želja, koja se javlja, spontano prelazi u molitvu.

Prilike i povodi za molitvu ponavljaju se. Zato primitivni čovjek ni ne čeka uvijek na konkretnu situaciju, u kojoj bi se spontano molio iz bilo koje potrebe, nego nekako općenito i redovito iznosi u molitvi svoje stalne potrebe i želje. Tako na pr. kod izlaza i zalaza sunca (jutarnja i večernja molitva), kod početka nove godišnje dobe, kod sijanja i kod žetve. Budući da je kod članova primitivnog društva altruizam vrlo razvijen, to

primitivni čovjek ne moli samo za sebe, nego također za sve članove svog naročitog društvovnog kruga. Zato je altruističko saučešće također važan motiv primitivne molitve. Imamo osim toga dovoljno podataka o tom, da se primitivni čovjek znao zahvaljivati na primljenim darovima. To ipak nije uvijek čista zahvalnost, nego se često radi o naivno-eudemonističkoj zahvali, kojom čovjek želi sebi osigurati uspjeh i za budućnost. Heiler je mišljenja, da se kod primitivnih naroda nalaze čak tragovi molitve iz strahopočitanja kao i tragovi entuziastičko-ekstatičkog hvalospjeva.

Iz svega, što smo dosad izložili, vidi se stanovita gradacija u m o t i v a c i j i molitve: neugodna čuvstva, želja, altruizam, zahvalnost, strahopočitanje, entuziastičko-ekstatički hvalospjev. No treba imati na umu, da je ta gradacija samo rezultat psihologijskog raščlanjivanja, a ne historijski utvrđen redoslijed.

Što se tiče o b l i k a naivne molitve kod primitivnih ljudi, to se prvo radi o prirodnim glasovima pucanja jezikom, zviždanja i rikanja, o kriku bez riječi i oblika. Tako na pr. kod afričkih Duala u molitvu uvodi dug zvižduk, da bi se skrenula pažnja Boga na molitvu; zvižduk se ponavlja poslije svake rečenice, da Bog ne bi opet zaspao. Molitva, koja potječe od želja, neposredan je izraz duševnog uzbuđenja; pa zato i ima obilježje improvizacije i nije nikako formulom određena niti uopće vezana na izvjesne riječi. Prvotno se molitva sastojala u kratkom zazivu božanstva i njegove pomoći. Taj se zaziv izgovara jedanput, a može ga se po potrebi ili običaju također ponavljati. U većini slučajeva je molitva deskriptivne naravi: molba se opisuje riječima i "obrazlaganjima", kojima se želi božanstvo napraviti sklonim za uslišanje molitve. Tako molitveni vapaj postepeno prelazi u opširan molitveni govor, koji katkad umara svojom opširnošću. Primitivni ljudi i inače ne kažu kratko i jezgrovito što žele, nego gomilaju lijepe riječi. Neke molitve kod njih znaju trajati do pol dana. Kod toga se također misli, da bi kratka molitva mogla vrijeđati božanstvo.

U svijetu primitivnog čovjeka motivi, koji su vodili do molitve, ticali su se obično cijele zajednice, a ne samo pojedinca kao takvog. Zato je nastala k o l e k t i v n a molitva, i to prvo u obliku kaotične molitve mase. No inače obično moli neki "pretstavnik" (otac, poglavica, svećenik) skupine, i to skoro uvijek samo muške osobe, dok drugi svojom prisutnošću i svojim držanjem nijemo izraze svoje želje i molbe. Dok poglavica ili svećenik moli, prisutni u pažljivoj šutnji slušaju njegove riječi. Samo na koncu odgovaraju u koru nekim već unaprijed formuliranim riječima, a katkad moraju te zadnje riječi naprosto pogoditi. - Ipak i pojedinci mole za svoje vlastite potrebe, na pr. u životnoj opasnosti, u bolesti, u trudnoći i t.d. Čak i poglavica zna nastupati po naročitom molitvenom nalogu nekog pojedinca. To je prije svega slučaj kod nekih afričkih plemena. Inače obično svećenici prinose žrtvu po nalogu pojedinca; tako naročito u staroindijskim religijama. - Neku sredinu između kolektivne i individualne molitve znači onaj oblik, po kojem pojedinci kod zajedničkog obreda jedni za drugima mole na glas, dok drugi samo odgovaraju.

U svemu se čini, da je molitva pojedinaca u individualnim potrebama starija od kaotične molitve zajednice. Po svoj prilici dao je prvi neki po-

jedinac znak za molitveni zaziv božanstva: drugi su se onda u zajedničkoj potrebi spontano i na neodređeni način pridružili tom kriku ili vapaju.

S a d r ž a j molitve primitivnih ljudi može se ukratko ovako karakterizirati: zazivanje božanstva, strastvena tužba i nestrpljivo ili čak prijekorno pitanje, m o l b a bilo za oslobođenje od zla bilo za pozitivna dobra (molba "za život i sreću"), zagovaranje (naročito u pogledu članova vlastite obitelji), žrtva i zavjet, nagovaranje (skoro ucjenjivanje!), priznavanje vlastite ovisnosti kao i priznavanje pouzdanja i predanja, te zahvaljivanje (kao kod molbe).

Kod molitve angažirana je mimika, gestikulacija i uopće cijelo držanje tijela (stajanje, klečanje, sjedenje, skakanje i t.d.). Nadosjetilno božanstvo, koje se zaziva, ne zaziva se baš ukoliko je nadosjetilne ili nadsvjetske naravi, nego ukoliko je nosilac nadčovječanske moći i svetosti i ukoliko je k tomu osobno biće. Osobnost i nadnaravna moć pretpostavke su naivne molitve. Božanstvo je inače u svemu antropomorfnog značaja. Njegova je nazočnost vezana na neka mjesta ili na bilo koji vidljivi predmet. Molitveno je raspoloženje različno, i to prema tome, da li se odnos čovjeka prema božanstvu shvaća više u smislu odnosa djeteta prema ocu ili više u smislu odnosa sluge prema gospodaru.

2. O b r e d n a m o l i t v e n a f o r m u l a . Povodi, koji se redovito ponavljaju (kao na pr. svetkovine), vode do stvaranja odnosno do fiksiranja nekih stereotipnih, nepovredljivih molitvenih formula. Propisima su određene pojedine riječi, a propisan je i sam način, na koji treba pojedinu molitvenu formulu izgovarati ili pjevati. I tu uglavnom vrijedi sve ono, što smo rekli o naivnoj molitvi primitivnog čovjeka, samo što je obredna molitvena formula donekle kao "oblik ukočenosti". Velim donekle, jer u toj stvari Heiler pretjerava. Izraz "ukočenost" je ipak utoliko na mjestu, ukoliko je obredna molitva sasvim objektivnog značaja. Ona nije kao spontano živo reagiranje čovjeka. Nju tek treba dozvati u život i ispuniti životom. Ona je, doduše, i kao sud, u kojem se nekako nalazi život. Ali što je taj "život", kad službenik samo rastreseno i neraspoloženo recitira molitvu? Tako se barem smije pitati sa stajališta naravnog promatranja i naravne religioznosti. Drugo je, dakako, kad pozitivna objava svjedoči, da je pod stanovitim uvjetima s objektivnim izgovaranjem obredne molitve skopčan naročiti religiozni učinak. To je slučaj u sakramentalnom redu kršćanstva. Tim, naravski, nije rečeno, da je subjektivno raspoloženje službenika oltara bez ikakvog značenja ili sasvim indiferentno. Ipak se smisao obredne molitve ne smije jednostavno i jednostrano prosudivati pod vidom "spontanosti". Ukoliko je ona božanskog podrijetla, a to je načelno slučaj u sakramentalnom redu kršćanstva, njena je veličina i uzvišenost upravo u njenoj objektivnosti, to će reći u njenoj neovisnosti o subjektivnom raspoloženju čovjeka, ma da su stanoviti subjektivni uvjeti (na pr. nakana) uvijek potrebni.

3. H v a l o s p j e v . Po svojoj svrsi i po svom obliku hvalospjev je neka molitva, u kojoj se čovjek na naročiti način obraća na nekoga više biće, da bi stekao njegovu milost (captatio benevolentiae). Hva-

lospjev je ipak nešto drugo nego jednostavna molitvena molba ili zahvala naivno pobožnog čovjeka. Niti je on istovjetan sa svečanom molitvenom formulom, koju govori svećenik kod obreda. On je po svom obliku pjesnička tvorba, pjesma, a po svom sadržaju pravi hvalo- ili slavospjev. Drugi molitveni momenti (molba, zahvala, nagovaranje, pitanje) ili su samo sporedni ili ih uopće nema. Hvalospjev je namjerna tvorba izvjesnih pojedinaca, koji su ga sastavili na umjetan način. Njihova je namjera slična onoj, koju ima čovjek, koji se naivno moli. Antropomorfna predodžba o božanstvu u načelu je također ista. Razlika je najviše po formalnoj strani, a uvjetovana je općim kulturnim napretkom. Ovom izvanjskom napretku odgovara neki unutrašnji nazadak: u k u l t n i m hvalospjevima nema one "izvorne svježine i naivnosti", kojom se naročito odlikuje primitivna molitva. Tek u takozvanim l i t e r a r n i m hvalospjevima, koji nisu u službi kulta, nego koji su opet samostalni i spontani izraz pjesnika kao pojedinaca, vidimo opet neku pravu izvornost. Religiozno i pjesnički produktivni pojedinci daju "izvornu poeziju prirode", u kojoj se dive božanstvu u njegovu odnosu prema prirodi. Napušta se antropomorfizam, nestaju okovi mita, čovjek stupa u čišći unutrašnji odnos prema Bogu. Literarni se tip hvalospjeva nije mogao dugo održati pored kultnih hvalospjeva, po svoj prilici zato, jer u njemu prevladavaju estetski momenti, dok je religiozna strana podređena i sporedna.

I ovdje - mutatis mutandis - vrijede primjedbe, koje smo dali obzirom na objektivnu i subjektivnu stranu obredne molitve.

4. M o l i t v a k l a s i č n e g r č k e p o b o ž n o s t i . Kao povjesna činjenica molitva stare klasične grčke pobožnosti znači naročiti tip molitve, koji ima sve značajke primitivne molitve. Grčka je molitva ipak mnogo savršenija od primitivne. U njoj govori slobodoumno religiozno jonsko viteštvo. Opaža se profinjeni smisao za religiozno-ćudoredne vrednote. Naivna, primitivna religija kao da je etički produbena i estetski preobražena. Molitva u javnom životu igra veliku ulogu. Svi javni čini, narodne skupštine, svetkovine, sudske rasprave, savezi, ugovori i ratovi počinju molitvom. Ali se zato i u privatnom životu mnogo moli. Svaki stalež na početku svoje djelatnosti zaziva svoje zaštitnike-bogove, pa i najneznatniji profani čini posvećuju se molitvom (tako su na pr. Atenjani molili kod otvaranja vinske bačve i kod kušanja novog vina, da bi im ono bilo na spas). U grčkoj se molitvi očituje ista uravnoteženost i usklađenost, koja je i inače značajna za klasični grčki duh. Nikakva nadutost ili prepotentnost, ali zato niti pretjerana poniznost: i ovdje u svemu mjera i razboritost. Opaža se antropomorfizam kao kod primitivnih naroda, ali odnos čovjeka prema Bogu očituje se skoro uvijek kao odnos prijateljstva, kao što su Grci uopće bili virtuozi prijateljstva.

5. M o l i t v e n a k r i t i k a i m o l i t v e n i i d e a l i f i l o z o f s k o g m i š l j e n j a . Filozofsko se mišljenje nekako protivi naivnoj pobožnosti primitivnog čovjeka. Izvorni eudemonizam i antropomorfni realizam, koji su tipični za tu pobožnost,

izazivaju filozofsku kritiku. Ta kritika skoro nikad nije sasvim negativna. Ona samo vrlo rijetko vodi do radikalnog zabacivanja ili nijekanja molitve. Zato se i mora ustanoviti, da u povijesti postoje neki filozofski molitveni ideali: e t i č k i i m e t a f i z i č k i .

Po e t i č k o m je idealu nedostojno i nećudoredno moliti se Bogu za prolazna dobra (za život, zdravlje, hranu, kišu, pobjedu i t.d.): samo duhovna i etička dobra bilo u individualnom bilo u društvovnom životu smiju biti predmet molitve. Tako Epiktet traži, da se ne molimo za ono, što želimo, nego da se molimo za to, da se uopće riješimo naših želja. Kant traži samo još "duh molitve", a ne molitvu. Djelatnost postaje naknadom za molitvu. M e t a f i z i č k i je ideal molitve više specificiran poteškoćama oko samog pojma o Bogu: antropomorfnim predodžbama primitivnih ljudi suprotstavljaju se čisto apstraktni pojmovi ili obični postulati. Po takvoj su kritici uništene pretpostavke naivne molitve, naime vjera u antropomorfni značaj Boga, vjera u njegovu nazočnost i promjenljivost, vjera u realizam saobraćaja s Bogom i osobno-društvovnog odnosa prema njemu. Dosljedno bi trebalo zabaciti svaku molitvu. Ali taj korak čine samo materijalizam i naturalizam. Drugi daju molitvi čisto subjektivni, psihologijski smisao ili je svode na razmatranje, na monolog, na obično mišljenje o Bogu, na neko korisno pedagoško pomagalo u životu. Zato je i najljepši ideal filozofske molitve samo još "sjena prave molitve": molitva filozofa nije stvaran, dramatski saobraćaj s Bogom, nije osobni odnos prema Bogu niti živa zajednica s Bogom.

6. M o l i t v a u i n d i v i d u a l n o j p o b o ž n o s t i v e l i k i h r e l i g i o z n i h l i č n o s t i . Molitva velikih svetaca i proroka ima, doduše, sva bitna obilježja naivno-primitivne molitve, ali je kao cjelina ipak nešto sasvim novo. Prije svega je ta molitva kao čist i savršen dar žrtve. Ona stoga nije više spojena s nekom materijalnom žrtvom. Ona je osim toga kao neprestani saobraćaj s Bogom, upravo molitveni život, a ne tek molitva od slučaja do slučaja ili molitva izazvana naročitim motivima u posebnim okolnostima: ona je molitva bez prestanka. Čovjek, koji se na taj način moli Bogu, drži se nadahnutim za molitvu od samoga Boga. Njegova je molitva posebna milost, s kojom čovjek aktivno surađuje. Predmet njegove molitve nisu zemaljska dobra, već sam Bog. To je molitva u tišini i samoći, molitva "u duhu i istini", a nije vezana na određena mjesta. Kad čovjek takve molitve kritizira primitivnu molitvu, onda to čini iz religioznih motiva, a ne na osnovu čisto etičkih ili metafizičkih razloga. Molitveni život velikih religioznih duhova stoji u neispreki-danoj povjesnoj vezi, a nije samo mehanička predaja: jedni se na druge oslanjaju, to jest historijski jedni ovise o drugima. Taj je oblik molitve skoro isključivo ostvaren kod biblijskih i kršćanskih ličnosti, kao što je kršćanstvo uopće "religija molitve".

Heiler razlikuje dva naročita tipa tako shvaćene lične pobožnosti: m i s t i č n u i (prema izrazu od Söderbloma) p r o r o č k u pobožnost. U mističnoj se pobožnosti čovjekova ličnost nekako gubi u Bogu, dok je takozvana proročka pobožnost protivna krajnost, koja izvire iz neobuzdane volje za život, te u ekstazi nalazi svoje najčišće ostvarenje. - Toliko

ovdje za njihovu kratku karakteristiku. O mističnom doživljavanju i o ekstazi morat ćemo još posebno raspravljati.

7. I n d i v i d u a l n a m o l i t v a v e l i k i h l j u d i (na pr. pjesnika i umjetnika). I ova je molitva vrlo živa, spontana i originalna. Ona se razlikuje od naprijed (pod 6) spomenutog oblika poglavito tim, što nije "molitva bez prestanka" ili što nije pravi molitveni ž i v o t . Molitva u životu pjesnika, umjetnika, državnika, vojskovođa i t.d. nije središte njihove brige i njihovog života. Njihovo mišljenje i njihov život ne odnose se na čisto religioznu sferu. I kod njih može se razlikovati dvostruki tip molitve: kontemplativno-estetski i afektivno-etički tip.

8. L i t u r g i j s k a m o l i t v a z a j e d n i c e i l i o p ć i n e . Kao što proročka pobožnost u neobuzdanoj radosti s Bogom ne traži samo vlastiti spas, nego spas cijeloga naroda ili čovječanstva, tako taj društvovni značaj dolazi najviše do izražaja u zajedničkoj molitvi vjerske općine. Svoj motiv nalazi ta molitva u nekom zajedničkom doživljavanju, koje sili na zajednički saobraćaj s Bogom: "A Bog strpljivosti i utjehe dao vam, da složno mislite među sobom po Isusu Kristu, da j e d n o d u š n o j e d n i m u s t i m a slavite Boga i Oca Gospodina našega Isusa Krista" (Rim. 15, 5-6). Ona treba da potiče na pobožnost i ima veliko pedagogijsko značenje. Ona je i čisto klanjanje i zahvala, hvalospjev i svečano priznanje veličanstva Božjeg i moći Božje, molba, priznanje primljenih milosti i zahvala za njih. U liturgijskoj je molitvi sadržan neki kontemplativni momenat: uživljavanje u one vrednote, koje je zajednica primila. Liturgijska je molitva također kao "čisto prikazivanje uzbuđene religiozne svijesti općine" (Schleiermacher).

9. I n d i v i d u a l n a m o l i t v a k a o r e l i g i o z n a d u ž n o s t i d o b r o d j e l o u r e l i g i j a m a z a k o n a (Gesetzesreligionen). Kao velike religije zakona Heiler spominje slijedeće: mazdaitski parsizam[3], židovstvo poslije ropstva, islam i punorazvijeni katolicizam, kako je poznat koncem trećeg stoljeća. Kad se uočuje njihov "službeni oblik" ili njihovo izvanjsko lice kao cjelina, onda navodno treba reći, da po shvaćanju tih religija pobožnost nije više slobodno, stvaralačko doživljavanje, nego samo poslušnost prema svetom zakonu, za koji se drži, da je sadržan u nekoj nadahnutoj knjizi. Strah pred Božjom kaznom i ufanje u Božju nagradu, to bi bili motivi ove pobožnosti. Ne ide se za temeljnim obraćenjem, to jest za ispravnim i iskrenim unutrašnjim držanjem. Mjerodavna su izvanjska djela, a vjerniku je upravo stalo do gomilanja "dobrih djela". Tako shvaćena zakonska molitva i sama znači neko dobro djelo, koje već kao takvo ima neku vrijednost. U pogledu sadrža-

---

3 Po Zaratustri osnovana nacionalna religija Iranaca. Ona je uglavnom sadržana u djelu "Avesta". U njoj ima više monoteističkih elemenata. Najviši Bog, Ahura Mazdah, u sebi sjedinjuje svu vlast. On je stvoritelj i upravljač svijeta. Poredi: A. A n w a n d e r , Die Religionen der Menschheit. Einführung in Wesen und Geschichte der ausserchristlichen Gottesvorstellungen. Freiburg i. Br. 1927, str. 279-29o.

ja ova je molitva sačuvala pravu religioznu dubinu. No njen formalizam nužno vodi do toga, da ona gubi svoj pravi duhovni značaj. I to iz dva razloga. Prvo, jer svakodnevno ponavljanje nekako mehanizira molitvu. Drugo, jer motiv takve molitve nije po sebi neka nutarnja potreba, već strah pred kaznom, koja bi stigla čovjeka zbog prekršaja zakona.

Nakon ovakvih oštrih formuliranja Heiler i sam priznaje, da je zakonska molitva usprkos svim nedostacima ipak neka "religiozna veličina": jer i u onome, koji možda samo mehanički moli, živi svijest, da on ima posla s nečim "svetim", pa makar ta svijest bila vrlo nerazgovijetna i maglovita. Formula, kojom se čovjek služi u toj molitvi, ima religiozni vrijednosni značaj. Ona stavlja čovjeka u neki odnos prema Bogu, a služi njegovoj duši na spas. Molitva, kod koje se čovjek ne koncentrira na smisao riječi, iz kojih se molitva sastoji, još "nikako nije nepobožna molitva", ako uključuje neke čuvstvene momente, koliko god oni bili neodređeni. Potpuno nepobožna je samo ona molitva, kod koje nema nikakvih emocionalnih primjesa.

Ovdje se opet javlja Heilerovo uvjerenje, da je religija u bitnom i r a c i o n a l n e naravi. Mi to stajalište zabacujemo, jer se p r v a sigurnost o egzistenciji Božjoj i o opravdanosti religije ne može temeljiti na čuvstvima ili na bilo kojim emocionalnim činbenicima. Čuvstva naime uvijek ili naprosto pretpostavljaju ili barem uključuju neku spoznaju, a njihova je bit baš u tom, što su reakcija cjelokupnog subjekta na neku spoznatu vrijednost. O ulozi iracionalnih ili emocionalnih momenata u molitvi govorit ćemo poslije. Tamo ćemo vidjeti, da ne postoji nužna veza između čuvstva i molitve, ma da stanovita čuvstva mogu biti od velike važnosti za molitvu. Potrebno je, da to napomenemo u vezi s pitanjem o "pobožnoj" i "nepobožnoj" molitvi, jer protiv "nepobožne" molitve ima toliko prigovora sa stajališta same religioznosti, da ona skoro i ne zaslužuje ime molitve.

Molitvene formule i slobodna molitva

U obitelji i u školi dijete uči različne molitve, kao na pr. "Oče naš", "Zdravo Marijo", kratku jutarnju i večernju molitvu i t.d. Dugo uopće ne zna drukčije moliti. Molitva je za njega istovjetna s izgovaranjem onih formula, koje zna na pamet ili koje čita iz molitvenika. No dolazi vrijeme, kad osjeća stanovito neraspoloženje prema takvoj molitvi i pobožnosti. Naročito krunica može izazvati krizu, koja katkad prelazi u opću vjersku sumnju. Neki iz jedne krajnosti padaju u drugu: dok jedanput oduševljeno drže, da se čovjek kod ispravne molitve mora služiti onim klasičnim formulama, koje Crkva preporuča, dotle drugi put smatraju te formule suhim, mrtvim tvorbama, koje po njihovu shvaćanju koče svaku iskrenu pobožnost.

Naše se pitanje ovdje strogo uzevši ne odnosi na to, da li su opravdane molitvene formule ili da li treba preporučati slobodnu molitvu. Opravdano je i jedno i drugo. Samo treba paziti na pravo vrijeme i na pravu mjeru. Upravo tim diramo u psihologijsku problematiku, koja se rješava na taj

način, da iskustveno promatramo čovjekov duševni razvitak, te da utvrdimo vrijeme i druge okolnosti, u kojima duša ima više smisla ili pokazuje više raspoloženja bilo za pojedine vrste molitvenih formula, bilo za slobodnu molitvu.

U ovom pitanju danas još ne možemo govoriti o pravim zakonima. Ipak imamo već nekoliko znanstveno vrijednih podataka, koji mogu u mnogom pogledu biti od koristi.

A. B o l l e y[4] je ustanovio, da na pr. mladež upotrebljava molitvene formule obično onda, kad je motivacija molitve čisto misaone i opće naravi, to jest kad se moli za nešto, što nema veze sa čuvstvima onoga, koji moli (na pr.: molitva za misije i sl.). Isto je slučaj, kad doduše postoji ta veza sa čuvstvima, ali kad se radi o dugotrajnom stanju motivacije, na pr. u bolesti ili u strahu. Molitvene se formule katkad upotrebljavaju kao zahvalne molitve.

Ima slučajeva, gdje mladež mijenja neke riječi u molitvenim formulama, da bi one više odgovarale konkretnoj svrsi, u koju se upotrebljavaju. Tako je na pr. već jedan desetgodišnji dječak u molitvi, koja počinje riječima "Svoje roditelje preporučam...", naprosto stavio riječi: "Svoju tetku preporučam....", jer je molio za svoju tetku uoči njene operacije. Jedan sedamnaestgodišnji kandidat za prijemni ispit gimnazije molio je kao u krunici iza riječi "Isus": "koji neka mi pomogne kod ispita". Slično je molila jedna dvanaestgodišnja djevojčica "Oče naš" za svog oca, koji je bio pijanac, dodajući molbu: da bi se otac popravio.

Prema konkretnim je podacima slobodna molitva obično nastala u stanju intenzivnog osjećaja straha ili nužde, bilo zbog nekog doživljaja bilo zbog neke vijesti. U tim je situacijama kao da mladež nema vremena, da se sjeti neke molitvene formule, koja bi bila prikladna. A čini se također kao da mladež svijesno i namjerno traži slobodnu molitvu. Osim toga i radosni događaji vode do improvizacije molitve, na pr. u zgodama, u kojima treba iskazati veliku zahvalnost, kod odlikovanja, kod prve sv. pričesti

---

4 A. B o l l e y , Gebetsstimmung und Gebet. Empirische Untersuchungen zur Psychologie des Gebetes, unter besonderer Berücksichtigung des Betens von Jugendlichen. Düsseldorf 1930. - Bolley se prvenstveno poziva na samoopažanje u smislu psihologije mišljenja. Ipak se ne služi eksperimentom poput Girgensohna, već traži odgovore na pitanja, što ih sam stavlja. Taj metodički postupak opet nije istovjetan s listom pitanja američke psihologije religije, gdje se odgovori donekle sugeriraju ili samo statistički iskorišćuju - ili gdje su pitanja tako neodređeno postavljena, da odgovor ne pruža ono, za čim zapravo ide istraživač u svojim pitanjima. Bolley pazi na religiozne i intelektualne preduvjete upitanih osoba, a pitanja stavlja tek u tom smislu, da mogu izazvati ispravnu refleksiju o prošlim činima molitve. Ispituje se u prvom redu muška mladež, zatim i ženska mladež, a od odraslih ispituju se naročito kažnjenici. - Bolley drži, da Heiler na osnovu svoje historijske građe uopće nije mogao prodrijeti do same psihičke bitи molitve.

i sl. Ima nadalje niz slučajeva, u kojima se također improvizira molitva, a da nema naročitog afektivnog raspoloženja: u tim slučajevima kao da odlučuje svijest zadaće i dužnosti.

Zato se ne može općenito reći, da postoji neki stalni odnos između motivacije i oblika molitve. Neki ljudi imaju vrlo mnogo razloga, da se mole Bogu, pa ipak ne mole. Kako tko moli, to u prvom redu ovisi o tom, kako on uopće cijeni molitvu, - to ovisi o njegovoj religioznosti. Teško je također odlučiti, da li treba više cijeniti slobodnu molitvu ili molitvu po stalnim formulama. Kod molitve po formulama postoji opasnost "mehaničkog izgovaranja", opasnost rastresenosti. Slobodna molitva, naprotiv, stavlja velike psihofizičke zahtjeve, jer nije lako provesti na pr. jedan jedini sat u intenzivnoj slobodnoj molitvi. Zato je kod odgoja važnije naglasiti s l o b o d u i z b o r a između prve i druge vrste molitve, nego odrediti prilike, za koje se misli, da u njima naprosto više odgovara slobodna molitva.

Intenzivniji i vredniji oblik molitve imamo onda, kad se čovjek ne zadovoljava samom molitvom kao takvom, nego kad s njom spaja još neke druge unutrašnje ili izvanjske čine: na pr. kad Bogu obećaje nešto kao protudar ili kad u vezi sa svrhom svoje molitve stvara neke odluke i sl. - ili kad klečanjem, posjećivanjem crkve, primanjem sv. pričesti i sličnim činima traži da potkrijepi svoju molitvu.

Po Bolleyevoj građi nailazimo kod dječaka oko 14. godine na intenzivnu molitvu. Molitva je također vrlo intenzivna oko 12. godine, ali 14. je godina značajna za cijeli duševni razvitak: dječak sad moli iz neke vlastite potrebe i nužde. Razlika je između 12. i 14. godine i u tom, što izvanjski čini oko 14. godine polako izostaju, a molitva sve više dobiva značaj čisto unutrašnjeg čina. Genuflektiranje, posjećivanje crkve i slični izvanjski čini opažaju se naročito oko 13. godine. Kod djevojčica je razvitak nešto drukčiji. Kod njih izvanjski čini idu uporedo s povećanjem intenziteta molitve, a razvitak traje otprilike do 14. godine.

Naprijed navedene rezultate donekle je ispravio i upotpunio J. P. H a a s[5], ali nažalost na osnovu dosta oskudne građe (svega oko 40 odgovora na postavljena pitanja). Haas je ustanovio, da su 16. i 19. godina značajne u tom smislu, što razvojna linija pokazuje oko 16. godine težnju za intenzivno-ličnom, slobodnom, nutarnjom molitvom, dok oko 19. godine opet prevladava simpatija za molitvene formule, koje se sad dublje shvaćaju i čišće proživljavaju. Iznimku čini slobodna molitva kod primanja sv. pričesti. Čini se, da se "osobna zrelost" u vezi sa sv. pričesti javlja otprilike za godinu dana prije, nego u vezi s drugim religioznim činima. - Đaci često kritiziraju formulirane molitve. Kažu, da se formuliraju čuvstva, što ih oni ne mogu sebi prisvajati, ili da te molitve sadrže superlative, koje

5 J. P. H a a s , Gebetsformel und formelfreies Beten in der seelischen Entwicklung Jugendlicher. (Zeitschrift für Aszese und Mystik, 9, 1934, str. 363-367.) - Metodički se Haas služio listom pitanja, a osobe, koje su mu odgovorile, bile su mu skoro sve osobno poznate.

oni ne mogu podnijeti i slično. Činjenica, da đaci traže što samostalniji i što osobniji način molitve, svakako odgovara dinamici duševnog razvitka. Između 15. i 17. godine đaci imaju vrlo malo smisla za krunicu: ona im je kao molitva odviše duga i monotona; stariji se tuže, da ih krunica previše rastrese. Između 17. i 20. godine već pozitivnije ocjenjuju krunicu, koju onda smatraju osloncem i pomagalom za osobnu molitvu.

Dispozicije za molitvu

Molitva nije u svim okolnostima jednaka, a nije ni pod svim uvjetima moguća. To naročito vrijedi za spontanu molitvu. Na osnovu svoje iskustvene građe ustanovio je Bolley, da čovjek počinje moliti uslijed nekih naročitih unutrašnjih doživljaja ili uslijed toga, što na njega više ili manje potresno utječe neki izvanjski događaj. U pogledu unutrašnjeg doživljavanja može se raditi o čisto unutrašnjem razmišljanju (u samoći!) ili o razmišljanju povodom nekih izvanjskih okolnosti (na pr. povodom nekog predavanja, povodom posjeta na groblju i t.d.) ili o razmišljanju, koje kao da je od nekog izvanjskog utiska potisnuto u pozadinu (na pr. dok netko sluša propovijed ili predavanje na duhovnim vježbama: razmišljanje se odvija za vrijeme samog slušanja, ali tako da je ono u svijesti kao potisnuto). Što se tiče izvanjskog iskustva, to ono može stajati tek u daljnjoj vezi s molitvom, koja nastaje (na pr. samoća, život u religioznoj zajednici, raspoloženje poslije primanja svetih sakramenata, naročito poslije sv. ispovijedi, gdje je i to opet povod za novu molitvu). No izvanjsko iskustvo može čak odrediti nutarnji smisao molitve, na pr. molitvu kao zahvalu ili molbu. Često je izvanjsko iskustvo samo posredne naravi, to jest događaj, koji prostorno ili vremenski nije ni nazočan, ali koji putem "apercepcije" postaje naročitim doživljajem. To će reći, da subjekt često na svoj način razrađuje svoje izvanjsko iskustvo, da bi nekako subjektivno upotpunio izvanjske utiske i tako došao do nekog molitvenog raspoloženja. Strogo uzevši "ne postoji ni logička, ni psihološka, ni činjenična veza" između molitve i nekog misaonog doživljaja u iznesenom smislu.[6]

U ovoj stvari Bolley neispravno niječe "psihološku" i "činjeničnu" vezu. Njegova građa, a i njegovi vlastiti izvodi pokazuju samo, da spomenuta veza nije n u ž n a , to jest da logički ne možemo od onog iskustva ili od onih misli naprosto zaključiti na molitvu kao na njihovu prirodnu posljedicu. Ali "psihološka" ili "činjenična" veza postoji već samim tim, što spomenute okolnosti obično stvarno vode do molitve. - Pretpostavimo, da se nalazim na šetnji. Neočekivano počinje padati kiša. Nema skloništa. U meni se rađa neraspoloženje, upravo nezadovoljstvo. Između kiše i nezadovoljstva očito nema nužne ili logičke veze, jer ljudi češće jedva mogu dočekati kišu: u njima se rađa pravo zadovoljstvo, kad kiša pada. Ali zato u mom konkretnom slučaju ipak ima psihološke i činjenične veze: obzirom na moje duševno raspoloženje kiša je stvarno izazvala nezadovoljstvo. Pogo-

[6] A. B o l l e y , Gebetsstimmung und Gebet. Str. 52.

tovo ima psihološke i činjenične veze, kad neki događaji obično s t v a r n o , iako ne nužno, vode do molitve.

Molitva je obično vezana na neki afekt (heftige Gemütserregung). Ipak nema specifičnog molitvenog čuvstva, u kojem bi se sastojala bit molitve. Niti se može općenito reći, da određena čuvstva po svojoj naravi naprosto vode do molitve (do formulirane molitve): nema n u ž n e veze između čuvstva i molitve, nego je potrebno nešto treće, što posreduje između čuvstva i molitve. Obratno, ima čuvstava, koja mogu biti zaprekom za molitvu. To je slučaj, kad je čovjek zbog prevelike nesreće ili žalosti "izvan sebe", ili kad u njemu prevladava neko drugo intenzivno raspoloženje. Isto se tako sprečava molitva uslijed neke nezgode, uslijed nekog neuspjeha, uslijed nekog konflikta s drugim ljudima, uslijed velike srdžbe i sličnog raspoloženja. Ipak je istina i to, da čovjek katkad i usprkos tim smetnjama počinje moliti, dakako uvijek u svijesti, da ga je početak takve molitve stajao mnogo borbe. Konačno se u molitvenom raspoloženju opažaju i čisto misaoni elementi. Tako na pr. kad je molitva kao neka reakcija na uvid u izvjesno stanje stvari. Isto tako kad čovjek ima pred očima neku svrhu, te kad mu se među ostalim i molitva čini podesnim sredstvom za postizavanje te svrhe. "Anticipacija" te svrhe katkad neposredno izaziva molitvu, a određuje također način molitve. Katkad se uslijed te "anticipacije" u svijesti pojavljuje druga svrha, koja izaziva molitvu, a koja se prema onoj prvoj svrsi odnosi kao sredstvo. A katkad "anticipacija" svrhe daje povoda nekoj molitvi za određeno vrijeme ili molitvi na određenom mjestu.

Psihička bit molitve

Kad Bolley nekoliko puta tvrdi, da je molitva čin volje, onda on tim želi reći, da volja s odgovarajućom spoznajnom ili vrijednosno-spoznajnom motivacijom može zapovijedati molitvu. To drugim riječima znači, da molitva nije jedno značno određen učinak nekih čuvstava ili nekog raspoloženja: molitva nije nužna posljedica izvjesnih tvornih uzroka[7]. Naglasak je kod Bolleya na tom, da je molitva češće nego što se misli čin volje, čak i onda, kad čovjek moli u afektu. Takva se molitva ne može nazvati običnom reakcijom ili činom instinkta, jer kad na pr. čovjek moli u strahu, njegov je tobožnji nagonski čin podignut u sferu, koja je životinji nepoznata, a do koje čovjek dolazi samo putem nekog razmišljanja. Instinktivna je u tom slučaju samo tendencija "opasnost treba odvratiti" ili "zlu treba izbjeći". Na to se nadovezuje neko razmišljanje, pri kojem se potreba molitve prikazuje kao zadaća, jer se ona u konkretnoj situaciji prikazuje kao najpodesnije sredstvo[8].

---

[7] A. B o l l e y , Gebetsstimmung und Gebet. Str. 110-111.

[8] A. B o l l e y , Gebetsstimmung und Gebet. Str. 116-118. U ovoj stvari Bolley tumači svoju građu s onog stajališta, s kojeg Lindworsky shvaća i tumači čin volje. Poredi: J. L i n d w o r s k y , Der Wille. Seine Erscheinung und seine Beherrschung[3]. Leipzig 1923. Isti, Experimentelle Psychologie[5]. München 1931, str. 214-245.

No Bolley izričito zaključuje, da se "bitni momenat" molitve ne može tražiti u volji, kao što se uopće religija ne može svesti na čin volje[9]. Čin volje slijedi uvijek samo na osnovu neke motivacije, dok neki primjeri pokazuju molitvu bez motivacije i bez nekog cilja, iako takva molitva nije samo učinak nagonske težnje. Molitva je po svom najbitnijem momentu n a r o č i t a j a - f u n k c i j a , koja se ne može svesti na neku drugu ja-funkciju, poznatu u psihologiji. To nije samo obično čuvstvo, jer u molitvenom doživljaju imamo prije svega neki p r e d m e t n i e l e m e n a t (pojam Boga, misao na Majku Božju, na neke svece i sl.). Na osnovu tog predmetnog elementa i na osnovu predodžbe o njemu slijedi neko "aficiranje" našeg ja, to jest neko naročito zauzimanje stava prema navedenoj predodžbi. To opet nije samo kao neko trajno stanje, nego se obično radi o pravoj reakciji na predmetnu predodžbu. Ta reakcija može biti više pozitivne naravi, to jest može da teži za izvanjskom objektivacijom, a može također imati više negativni značaj, na pr. kad se čovjek ponizuje (u činu poniznosti)[10]. Tako se konačno i bit pobožne molitve sastoji u naročitom stavu našeg ja prema Bogu[11]. Volja ima tu ulogu, da vodi do "aficiranja" čovječjeg jastva, ali to "aficiranje" može biti i sasvim spontano, bez upliva i sudjelovanja volje. Sam molitveni čin je po svojoj religioznoj strani i akcija i reakcija, u svakom slučaju djelatnost, stupanje u odnos i u dodir s Bogom.

Čini se, da je p o b o ž n o s t po shvaćanju katolicizma već pravi molitveni stav, a da je čuvstvena naglašenost u tom pojmu sporedna. Čuvstveno shvaćena pobožnost, koju Heiler traži kao pretpostavku molitve, po katoličkom shvaćanju nije potrebna za molitvu, a i bez svake čuvstvene naglašenosti pobožnost kao naročito duševno držanje, upravljeno na neki predmetni sadržaj (na Boga), već znači pravu molitvu[12].

Tajanstvena sastavljenost čina molitve kao i neodređenost granica između molitve i pobožnosti lijepo dolazi do izražaja u slijedećem opisu od P. Lipperta:

> "Das Beten ist eine grosse Stille und ein Schweigen, gerade wie die Haltung des "Armen" oder vielmehr des Selbstlosen es ist. Es ist eine Hingabe, ein Gehörenwollen, ein Anschmiegen und ein Geweihtsein, so wie die zarteste Keuschheit. Das Beten ist eigentlich nichts anderes, als der Gedanke, der diese Stille und diese Hinneigung ausspricht. Es ist das geistige Nahesein, Bei-Gott-sein, Bei-Christus-sein mit seinem bewussten oder halbbewussten Denken, mit seinem Fühlen und Sinnen, mit seinem Freuen und Weinen, mit seinem Danken und Hoffen. Das ist eigentlich Gebet. Es ist die in ein bewusstes Du-sagen übersetzte, in ein

---

9 A. B o l l e y , Gebetsstimmung und Gebet. Str. 196 i 243.
10 A. B o l l e y , Gebetsstimmung und Gebet. Str. 188-198, naročito 194-195.
11 A. B o l l e y , Gebetsstimmung und Gebet. Str. 211 i 215.
12 A. B o l l e y , Gebetsstimmung und Gebet. Str. 223-224.

Du-sagen ausströmende Nähe beim Herrn und Meister, bei dem Geliebten und Gott[13]."

Psihološki rad po načelima eksperimentalne metode nije, doduše, unio mnogo svijetla u pitanje o psihičkoj biti molitve, ali je zato ipak u različnom pogledu i u različnoj mjeri potvrdio neke rezultate fenomenološkog promatranja. Eksperimentalna istraživanja imaju ovdje vrlo ograničenu vrijednost. Tako je na pr. R. O s t e r m a n n na 19 pitanja dobio odgovore samo od 110 osoba. No ne samo da upitane osobe nisu uvijek pravo pogodile smisao i bit pitanja, nego i njihovi socijalni i vjerski preduvjeti znače priličnu "nemetodičku" okolnost, koja onemogućuje ili barem ne dopušta o p ć i h rezultata[14]. U djelu s psihološkim naslovom evangelički župnik i vjeroučitelj H. W i r z daje samo spekulativno razmatranje i prilično prijepornu teoriju o molitvi, a nikako ne radi o empiričkom istraživanju molitve[15].

Pod vodstvom A. Gemellia, a u duhu psihologije mišljenja po načelima Külpea i Bühlera ispitivao je A. C a n e s i molitvu kao duševnu pojavu[16]. Svijestan je, da se zaključci njegovog istraživanja odnose samo na molitvu katolika, i to naobraženih osoba, a da psiholog uopće ne može dati konačan sud o biti molitve; psiholog može samo klasificirati činjenice i opisati zakone, te tako omogućiti filozofu, da gradi na čvrstim i pozitivnim temeljima[17]. Kod ispitivanja sudjelovalo je svega šest školovanih, to jest u psihološkom promatranju verziranih osoba; s njima je postignuto 280 zapisnika[18]. U pogledu rezultata tog iskustvenog istraživanja valja istaknuti, da je i n t e l e k t u a l n i č i n b e n i k tu kao psihič-

---

13 P. L i p p e r t , Briefe in ein Kloster. München 1932, str. 102. Poredi također: O. S c h n e i d e r , Gott und Mensch im Gebet. Regensburg 1939, str. 32-34. F. U t z , Bittet, und ihr werdet empfangen. Freiburg i. Br. 1940, str. 19. Samo valja napomenuti, da je opisivanje duševne funkcije kod molitve u praktično-asketskoj literaturi često psihologijski netočno i neispravno. U nekim slučajevima to opisivanje ima takoreći samo literarnu vrijednost, kao na pr. poglavlje o molitvi u knjizi: E. L u c k a , Grenzen der Seele[2]. Berlin und Leipzig 1916, str. 320-331.

14 "Ces réponses se décomposaient à peu près comme suit. P r o t e s t a n t s: 39 laïques du sexe masculin. 32 laïques du sexe féminin. 26 ecclésiastiques. C a t h o l i q u e s: 8 laïques des deux sexes. 5 ecclésiastiques." R. O s t e r m a n n , Contribution à l'étude expérimentale de la prière chrétienne. Thèse. Genève 1907, str. 20. Bibliografija na str. 99-101 je dosta površna.

15 H. W i r z , Die Psychologie des Gebets unter der Lebensgestaltung der Gegenwart. Haarlem 1914.

16 A. C a n e s i , Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera. (Contributi del laboratorio di psicologia e biologia. Serie prima. Milano /1925/, str. 245-315.)

17 A. C a n e s i , Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera. Str. 296.

18 A. C a n e s i , Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera. Str. 258 i 260.

ka jezgra molitve, dok predodžba, čuvstva i volja imaju "sekundarno" značenje:

". . . ho potuto constatare come nè le rappresentazioni nè i sentimenti, nè la attività volontaria, prese singolarmente, possano spiegare come si realizzi la preghiera in un'anima di un credente e praticante cattolico, quali erano i miei soggetti, e quale parte importante abbiano invece i processi intellettuali. . . Risultato infatti della mia ricerca è stato: che le rappresentazioni hanno valore solo quando sono simboliche, quando mascherano un pensiero; che il sentimento della fiducia, che è quello nel quale si risolve la preghiera cattolica è reso possibile solo da una precedente convinzione intellettuale; e che la volontà agisce se mossa da motivi d'ordine pure intellettuale[19]."

Posebno u pogledu volje: "Dunque i miei protocolli dimostrano che nei miei soggetti la deliberazione volontaria non spiega il fenomeno della preghiera; l'attività volontaria sembra in essi, come già vedemmo dell'elemento sentimentale, non agire se non è risvegliata da motivi d'ordine intellettuale[20]."

Ako je istina, da je molitva duhovni saobraćaj s Bogom, a religija predanje Božjoj volji, onda je razumljivo, da neki mislioci, kojima je "osobni Bog" tek prazna riječ ili izmišljeno životno pomagalo, u tumačenju religioznosti dolaze i do pokušaja, da religiju svode na eros[21]. Ukoliko religije za njih nije samo "iluzija", i to usprkos nepriznavanju osobnog Boga, eros je ili neki analogon ili pravi nadomjestak za seksualnost freudističkog shvaćanja religije. Osnovna je tendencija kod njih ista: ide se za čisto imanentističkim tumačenjem religioznosti. No takav je pothvat promašen, i to zato što ne vodi računa o p r e d m e t u svog istraživanja ili promatranja. Kad se na pr. zaljubljene osobe "obožavaju", onda je jasno, da se izraz "obožavati" posuđuje iz svijeta religije. Njime se želi naglasiti neko "predanje" ili "klanjanje", koje prelazi granice "običnog" ili "prosječnog" predanja u ljubavi. Radi se dakle, barem po intenciji, o najvećoj mogućoj ljubavi, o nesebičnoj ili čistoj ljubavi. Izraz, koji je posuđen, ne odnosi se na vrstu ili na bit čina, već na njegov intenzitet. Na sličnu pojavu nailazimo i obratno kod mistika. Mistici se na pr. znaju služiti rječnikom zaručenih osoba ili čak rječnikom bračne erotike, da formuliraju svoje upravo strasno predanje Bogu. Tko u tumačenju takvih tekstо-

19 A. C a n e s i , Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera. Str. 314.

20 A. C a n e s i , Richerche preliminari sulla psicologia della preghiera. Str. 313.

21 W. S c h u b a r t , Religion und Eros. Herausgegeben von F. S e i f e r t . München 1941. Pisac je u pitanju spoznaje Boga teoretski agnostik, a jedino se poziva na "doživljavanje" Boga: "Gott lässt sich nicht beweisen, so wenig er sich widerlegen lässt. Man muss an ihn glauben, und das bedeutet: man muss ihn erleben. Wo er nicht erlebt wird, verfängt kein Beweis, und wo er erlebt worden ist, bedarf es keines Beweises. Wo Beweise verlangt werden, ist gezweifelt worden; wo das Gotteserlebnis ausreift, schweigt jeder Zweifel." Str. 3.

va polazi samo od ljudske erotike, a gubi iz vida svojstvenost "predmeta", kojem se mistici predavaju u svojoj religioznoj ljubavi, taj naravno mora u svemu vidjeti erotiku ili sublimirani oblik seksualnosti. Njegov je način gledanja na stvar već načelno takav, da mora vidjeti erotiku svagdje, gdje se upotrebljava bilo koji izraz ili bilo koja slika iz svijeta erotike: on se prvenstveno i poziva na samu tu činjenicu jednake terminologije, koja mu je znakom iste "stvarnosti". Sigurno se može opravdano diskutirati o pitanju, da li su opisi mistika, naročito srednjovjekovnih mistika, uvijek "ukusni" (za naše vrijeme!), štoviše, da li su pojedini mistici, u prvom redu ženske osobe, u svakom pogledu bile zdrave naravi. Ipak je izvan sumnje, da djelovanje milosti nije isključivo vezano na potpuno zdravu narav; a svetost je i onda moguća, kad se radi o patološki disponiranim ili čak o histeričkim osobama - glavno je, da nije poremećena njihova slobodna volja, kad praktično djeluje[22].

Predanja imamo kako u religiji tako i u zemaljskoj ljubavi. Ali ta činjenica još ne daje pravo, da poistovjetimo religiju sa zemaljskom ljubavi. Treba uočiti osobu, kojoj se čovjek predaje u religiji odnosno u zemaljskoj ljubavi: Boga i čovjeka kao ljubljenu osobu. To nisu osobe u istom smislu, nisu jednoznačne vrijednosti, nisu osobe istog reda i iste vrijednosti. Njihovo je podudaranje samo a n a l o g n e naravi. Stoga ne samo da razlog predanja Bogu ili ljubljenoj ljudskoj osobi nije isti, nego i sam način predanja u oba slučaja dobiva svoje naročito specifično određenje i obilježje po "predmetu", kojem se čovjek predaje u religioznoj ili profanoj ljubavi. Čovjek želi doći u stvarni posjed Boga odnosno ljubljene osobe. U smislu ove težnje mistici traže neko duhovno stapanje u jedno s Bogom, kao što se to n a s v o j n a č i n traži u zemaljskoj ljubavi.

U ovoj se perspektivi može i mora priznati, da između religioznosti i erotike ili seksualnosti postoje stanovite suvislosti analogije. Ali je neopravdano i promašeno, kad se uslijed površnog ili tendenciozno-zlonamjernog promatranja u religioznosti vide samo sublimirani oblici seksualnosti, pa zvali se oni i erotika. Pogrješno je, kad se zbog stanovite sličnosti dvije vrste pojava naprosto svode na isto. Ispravno promatranje, koje vodi računa o svojstvenostima "predmeta" religiozne i zemaljske ljubavi, usprkos pojavnoj sličnosti vidi veliku, nepremostivu razliku između njih. To nije razlika periferije, nego razlika, koja potječe iz središta, iz same jezgre.

Molitva i život

Nije naša stvar, da ovdje damo smjernice za praktični vjerski život. Kao što je potrebno, da se pastoralno bogoslovlje i praktični pastoralni rad služe naučno utvrđenim rezultatima psihologijskog istraživanja, naročito rezultatima istraživanja na području religioznosti, tako i psiholog

22 A. R a d e m a c h e r , Das Seelenleben der Heiligen. Paderborn 1916, str. 135 i 139.

mora biti svijestan, da u praktičnom vjerskom životu ne smiju biti mjerodavni s a m o psihologijski momenti. Ne smijemo na pr. jednostavno i isključivo na osnovu psihologijskih razloga odlučiti, da li uopće treba i kad treba moliti krunicu. Isto tako bilo bi neopravdano i krivo, kad bismo htjeli uočiti samo psihologijske razloge i na osnovu njih odrediti, na koji način treba prisustvovati sv. misi. Takvo jednostrano promatranje i prosuđivanje vodilo bi do apsurdnih posljedica, naročito kad se sjetimo, da je težnja, da puk sa svećenikom moli sv. misu. U liturgijskom pokretu ne smije biti "psihologiziranja", ma da je opravdano i potrebno, da se Crkva sa svojim propisima što više prilagodi duševnoj dispoziciji različitih slojeva vjernika, prije svega duševnoj dispoziciji djece i odraslih. Crkva to stvarno i čini, možda u većoj mjeri, nego što priznaju neki prerevni promicatelji liturgijskog pokreta. U svim tim pitanjima većinom odlučuju dogmatski razlozi ili druge pozitivne religiozne vrednote (kao na pr. u pitanju liturgijskog jezika). Enciklika Pija XII "Mediator Dei" od 20. studenoga 1947 o liturgiji dokrajčila je u tim pitanjima mnogu borbu; četvrti dio enciklike sa svojim pastoralnim smjernicama upozoruje na granice psihologije (na pr. kad kaže, da askeza ne može biti monopol pojedinca, da se nadnaravnom djelovanju Duha Svetoga ne smije stati na put, i sl.). Gdje se očito griješi protiv psihičke dispozicije čovjeka, tamo je praktični religiozni život u svojoj vrijednosti problematičan, tamo čak može nastati ozbiljna religiozna kriza. Što se više pazi na zakonitost u razvitku duše, to i pojedine vjerske istine upravo putem molitve sve više postaju organskim dijelovima religiozne duše. Razvitak u tom slučaju naravnim tijekom vodi do organske cjeline[23].

Poznavanje duše i njene zakonitosti je, doduše, nužna pretpostavka za ispravno duhovno vodstvo u pitanju molitvenog života, ali sama odluka u toj stvari nije stvar psihologa.

Napomena o razmatranju

Nismo govorili o r a z m a t r a n j u , jer ono kao takvo nije molitva, već put k molitvi. Zato razmatranje obično i svršava molitvom. Razmatranje se također može uzeti kao škola molitve ili kao vježba u molitvi. - Kao naročiti duševni proces razmatranje je kao prisvajanje izvjesnih duhovnih ("religioznih") vrednota. Prototip prisvajanja imamo u prehrani, gdje organizam prvo dolazi u dodir sa hranom, na što onda zauzima stav prema njenim sastojinama: "korisne" se sastojine prisvajaju ili asimiliraju, dok se "štetne" odbijaju i izlučuju. Na području osjetilno-duševnog života asimilira se "ugodno", a odbija se "neugodno". Slično je i na razini duhovnosti; vrednote se uzimaju na znanje, zatim se zauzima stav prema njima, tako da se prisvaja "lijepo" (na estetskom području), "istinito" (na logičkom pod-

23 Poredi: M. P f l i e g l e r , Der rechte Augenblick. Erwägungen über die entscheidenden Zeiten im Bildungsvorgang[2]. Salzburg-Leipzig 1938. Hrvatski prijevod od V. K e i l b a c h a i Z. P i n t e r o v i ć a pod naslovom: Pravi trenutak. Zagreb 1944.

ručju), "dobro" (na ćudorednom području) i "sveto" (na religioznom području). Zauzimanje stava aktuira se čuvstvovanjem, htijenjem i djelovanjem. Razmatranje ide za tim, da stvori o d l u k u v o l j e. Ta je odluka uvjetovana tim, što vrednote djeluju na čuvstva ili što čovjek prima na znanje odnosno spoznaje vrednote. Posljedica je odluke, da čovjek stvarno djeluje, da bi oživotvorio spoznate vrednote[24]. - U kanonu 125. crkvenog zakonika nalazi se izraz "oratio mentalis", koji se odnosi na razmatranje. Po ascetikama se ističe, da razmatranje možemo nazvati "nutarnjom molitvom", i to ukoliko imamo pred očima činjenicu, da razmišljanjem ili spoznajama želimo izazvati svete afekte i odluke[25].

L i t e r a t u r a

Osim literatute, koja je navedena u tekstu:

F. d a C o s t a G u i m a r a e n s , Le besoin de prier et ses conditions psychologiques. (Revue philosophique. 54, 1902, str. 391-412.) - A. L e o , Étude psychologique sur la prière. Thèse. Montauban 1905; do ovog spisa nisam mogao doći. - A. L. S t r o n g , A Consideration of Prayer from the Standpoint of Social Psychology. Chicago 1908. - J. S e g o n d , La prière. Étude de psychologie religieuse. Paris 1911; 2. izdanje, Paris 1925, nije mi bilo pristupačno. - F. M é n é g o z , Das Gebetsproblem im Anschluss an Schleiermachers Predigten neu gestellt und untersucht. Leipzig 1911. - D. V o r w e r k , Kindergebet und Kinderpsychologie mit besonderer Berücksichtigung der Bedürfnisse des Kindergottesdienstes. Schwerin 1913. - H. L e h m a n n , Ueber die Disposition zum Gebet und zur Andacht. Vorschläge und Materialien zu einer religionspsychologischen Untersuchung nach der Erhebungsmethode. (Zeitschrift für angewandte Psychologie. 10, 1915, str. 1-61.) - P. V o g t , Lebensverkehr mit Gott. Ausführlich dargelegt in Aussprüchen der heiligen Kirchenväter. Regensburg 1921. - A. B o l l e y , Die Betrachtung als psychologisches Problem. (Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge. 1, 1924, str. 338 do 352.) Isti, Betrachtung und Beschauung. (Isti časopis. 3, 1926, str. 348-359.) Isti, Zum Problem des andächtigen Gebetes. (Zeitschrift für Aszese und Mystik. 4, 1929, str. 1-29.) - W. J a m e s , Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens[4]. Deutsche Bearbeitung von G. W o b b e r m i n . Leipzig 1925, str. 365-375. - E. H i r s c h , Der Sinn des Gebets. Fragen und Antworten[2]. Göttingen 1928. - H. B r e m o n d , Métaphysique des Saints (7. i 8. svezak djela Histoire littéraire du sentiment re-

---

24 Prema studiji, koju je napisao profesor mistiČnog bogoslovlja A. M a g e r , Zur Psychologie der Betrachtung. (Philosophisches Jahrbuch. 55, 1942, str. 58-75.)

25 Vidi na pr. O. Z i m m e r m a n n , Lehrbuch der Aszetik[2]. Freiburg i. Br. 1932, str. 203.

ligieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours). Paris 1928. To isto u preradbi na njemačkom jeziku: Das wesentliche Gebet[2]. Regensburg 1939. - R. O t t o , Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen[23]. München 1936. - E. E l l e r , Das Gebet. Religionspsychologische Studien. Paderborn 1937. - J. H e s s e n , Die Werte des Heiligen. Regensburg 1938. - E. M e r s c h, Christengebet ist Gliedgebet. (Zeitschrift für Aszese und Mystik. 16, 1941, str. 109-126.) - H. W. S e i d e l und I. T ö n n i e s , Das Antlitz vor Gott. Hamburg 1941. - E. S p r a n g e r , Weltfrömmigkeit. Ein Vortrag. Leipzig 1941. - M. Š /k v o r c/, Metafizička osnova molitve. (Život. 24, 1943, str. 228-239.)

ČETVRTO POGLAVLJE

PSIHOLOGIJA GRIJEHA, KAJANJA I OBRAĆENJA

Religiozno je doživljavanje, kako smo vidjeli, kao cjelovito doživljavanje s t v o r e n o s t i , a u molitvi je to doživljavanje podignuto na razinu poklonstvene svijesnosti. Takav stav vodi po sebi do prave religiozne ljubavi, prema kojoj se sjedinjujemo s Bogom kao s najvišom vrednotom. Pokušaj, da se ta ljubav svodi na seksualnost, promašen je već zato, što polazi od krive pretpostavke, da je seksualnost glavni pokretač čitavog našeg čuvstvenog života. Vidjeli smo, da se predanje i klanjanje Bogu osnivaju na činjenici naše stvorenosti. Prema tome je jasno, da "religiozna" i "profana" ljubav nisu jednoznačni, već samo analogni pojmovi.

Svoj potpuni smisao dobivaju molitva i religiozna ljubav po tom, što su čini s l o b o d n e odluke. Sloboda je i odlika i tragika čovjekova. Njome je dana mogućnost otpada od Boga - g r i j e h .

Grijeh je samo velika varka. Grješnik ne nalazi ono, što je tražio. Može doduše dugo trajati, vrlo dugo, dok on to uvidi i prizna, ali konačno ipak ne može izbjeći svojoj varavoj sudbini. U njemu se prije ili poslije rađa čežnja, da se vrati kući "k ocu svom" - k a j a n j e i o b r a ć e n j e . U našem sadašnjem redu stvarnosti je uopće tako, da je cijeli religiozni život vezan na ovo dvoje: na doživljavanje grješnosti i obraćenja. Nije to nikakav pesimizam, niti pretjerivanje u smislu neke negativne religioznosti. Sjetimo se samo činjenice, da i pravednik pada sedam puta i ustaje, a da bratu, koji sagriješi protiv nas, treba oprostiti "ne do sedam puta, nego do sedamdeset put sedam puta" (Mt. 18, 22). Tako naša ljubav prema Bogu nije kao svježi cvijet, koji se neposredno otvara Bogu, da u svojoj čistoći i netaknutosti nesmetano cvate na slavu Božju. Ona je više kao ratnik, koji se s promjenljivom srećom ipak uspješno borio za svoj ideal i koji je zato usprkos svoj tragici i unatoč svakom gubitku ponosan na svoje rane.

Nama je ovdje stalo samo do p s i h o l o g i j s k o g tumačenja odnosno razumijevanja ovih tako bitnih religioznih pojava.

Krivnja i grijeh

O pojavi "krivnje" i "grijeha" nemamo mnogo psihologijskih studija[1]. "Naravni" ili "samo čudoredni" čovjek navodno ne razumije, što je grijeh[2].

[1] W. G r u e h n , Religionspsychologie. Breslau 1926, str. 90 i 116.

[2] R. O t t o , Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen[22]. München 1932, str. 71.

Kao da bi ti pojmovi bili tvorba kršćanstva i kršćanskog odgoja! Ali tome se protivi religijska etnologija, koja je svojim istraživanjima ustanovila, da već i primitivni narodi znaju za svijest krivnje ili grijeha, i to u tom smislu, što bi čovjek "napustio" Boga[3] ili što bi prekršio neke zakone (što se Bogu ne dopada)[4].

M o d e r n i čovjek u ime "naravnosti" zabacuje kršćanski pojam o grijehu. Zato ipak priznaje neki ćudoredni poredak. Prekršaj na području te čisto naravne ćudorednosti i u njegovim očima znači "devalvaciju" vlastite osobe. Zloća njegovih čina leži na njemu kao teret, uslijed čega onda i samog sebe manje cijeni. On ima svijest krivnje, a krivnja je za njega ljaga[5].

Uostalom, i čisto pojavno ili fenomenološko raščlanjivanje k r i v n j e pokazuje, da je krivnja uperena protiv vlastite osobe: tko se osjeća krivim, taj ujedno iskusi svoju vlastitu nevrijednost[6]. Tko je svijestan krivnje, taj ima zlu savjest. Nemirna savjest pokazuje, da je čovjek spoznao svoj čin kao "zao". Čovjek s nemirnom savjesti spoznaje onda i samog sebe kao "zlu" osobu; njegova osoba odgovara za njegove čine, u ovom slučaju za "zao" čin. Grješnik, koji se svijesno protivi Bogu i buni protiv Boga, u doživljavanju svoje krivnje doživljuje i Božju prijetnju. On bi htio pobjeći pred Bogom. On bi čak volio, da nema Boga. Ali u svemu ipak spoznaje i to, da je nemoćan prema Bogu. On i doživljuje svoju vlastitu nemoć. Kod svega toga vrlo dobro zna, da potpuno ovisi o Bogu. Što je intenzivnije doživljavanje krivnje, to je slabije doživljavanje vlastite samostalnosti. To može voditi do potpunognepovjerenja prema samom sebi,do apsolutnog očajanja. Upravo je tipično za zlu savjest to, što se čovjek vlastitom snagom ne može izbaviti iz "nesuglasja" doživljavanja krivnje, ili to, što je apsolutno nemoćan prema onoj pravednosti, koja vlada nad njim[7]. Prema tome doživljavanje krivnje ima značaj stanovite apsolutnosti i cjelovitosti. Ono je religiozno doživljavanje s negativnim predznakom. Dok pravi religiozni doživljaj nekako znači svladavanje vlastite ograničenosti i sjedinjenje s neograničenim i apsolutnim Bogom, dotle doživljavanje krivnje ili grijeha znači vraćanje u granice "skučenog" bitka, ali tako, da taj bitak postaje idolom, kojem se čovjek klanja prema načelima utopističke autonomije.

Krivnja nije tek kao neka slučajnost, koja prati izvjesna subjektivna čuvstva. Ona je kao posve objektivna modifikacija cijelog osobnog bitka

---

3 W. S c h m i d t , Der Ursprung der Gottesidee. IV. Münster i. W. 1933, str. 198.

4 P. S c h e b e s t a , La conscience de la culpabilité chez les primitifs de la Malaisie. (Internationale Woche für Religions-Ethnologie. Mailand, 17.-25. Sept. 1925. Paris 1926, str. 186-194.) - Isti članak nalazi se i u časopisu: Revue d'Histoire des Missions. 2, 1925, str. 584-594.

5 R. O t t o , Das Heilige[22]. Str. 74-75.

6 Th. M ü n c k e r , Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf 1934, str. 39.

7 H. G. S t o k e r , Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien. Bonn 1925, str. 146-147 i 149.

"krivca", ili kao neprestana buna objektivnog stanja stvari[8]. U tom smislu moglo bi se čak reći, da je krivnja stvarna psihička "kakvoća", koju krivac unosi u sve, što čini, a koja bez njegovog znanja određuje njegovu volju, da nastavi svoje djelovanje u istom pravcu[9]. Tako krivnja (a isto vrijedi i o grijehu) već ima značaj trajnog stanja, prema kojem grješnikov bitak ima stalno negativno obilježje, a osim toga i tu značajku, da se prikazuje kao nešto, što izaziva nesklad među stvorovima. Grješnik je kao živa "disharmonija", kao nezadovoljnik, koji ide za tim, da sam sebi izmisli i izgradi novi svijet. Njegov je n e m i r tipičan, a njegova m a š t a ima nevjerojatne mogućnosti zastranjivanja.

U poslanici sv. Jakoba (4,8) grješnik je prikazan kao čovjek "s dvije duše". To je vanredno dobra karakteristika njegovog nemira. Grješnik je, naime, napustio Boga tim, što je neko stvoreno ili ograničeno dobro stavio na mjesto "zadnje svrhe" i "najvišeg dobra". S druge strane bi ipak htio - kad bi to bilo moguće - da je u miru s Bogom. Valjda najviše o grješniku vrijedi, da je "sličan morskom valu, koji vjetar podiže i razmeće", jer "čovjek s dvije duše nestalan je u svim putevima svojim" (Jak. 1,6 i 8).

Imajući pred očima ovaj razdor u duši "krivca" ili "grješnika", shvaćamo lakše i onu borbu, što je doživljuje čovjek prije nego što sagriješi - u n a p a s t i ili kušnji. Kršćanska objava svodi zlo na đavla kao oca grijeha. Kad je on direktni napasnik, psihologijski ipak nije tako, da bi čovjek uvijek stekao sigurno iskustvo o nazočnosti i djelovanju neke nevidljive inteligentne sile, nego se tu radi o vrlo zagonetnom doživljavanju. U napasti iskusimo neku moć ili silu, koja se s jedne strane prikazuje u vrlo određenom svijetlu, to jest kao apsolutni protivnik Božjeg zakona, a koja s druge strane ostaje vrlo neodređena za našu svijest, tako da je ona u pomanjkanju pravog izraza dobila naziv "mračna sila", "knez tmine" ili "moć tmine". Navodimo tekst, kojim J. J ö r g e n s e n pjesnički i psihološki vrlo tankoćutno opisuje napast i grijeh prvih ljudi.

"Sve je disalo tišinu, mir, pokoj, vječnu sreću. Sve je bilo red, ljepota, zakon - sve je bilo, kako je Bog htio.

U podnevnoj tišini prolazio je netko kroz rajski vrt. To nije bio Gospodin Bog - on se šetao po vrtu, kad se dan bio rashladio. Nije to bio anđeo - anđeli su svi bili sakupljeni pred prijestoljem Božjim. To je bio knez tmine, vječni protivnik Božji, on, čije kraljevstvo nije samo ponoć, nego i podnevni sat, koji gori, šuti, potajno šapuće... Ti si ga sreo, ti, koji ovo čitaš - ti si slutio njegovu blizinu, ti si čuo potajno stupanje njegovih brzih nogu u sredini ljeta u vrućoj, mirisavoj crnogorici ili na osamljenim, sunčanim stazama u guštiku bukava ... Ti se zaustaviš - sam si - nitko osim tebe nije vani u taj suncem užareni, pospani podnevni sat... Ali ti nisi sam - netko je u

---

8 H. G. S t o k e r , Das Gewissen. Str. 160.

9 M. S c h e l e r , Vom Ewigen im Menschen. I[2]: Religiöse Erneuerung. Hbd. I. Leipzig 1923, str. 41.

blizini - netko se miče kao sjena u dubini šume, daleko iza vitkih stabala - netko te slijedi opreznim koracima preko ćilima od lišća, što šušta, a stane, kad ti staneš, i ide, kad ti ideš. Makar odmah sebi kazao, da je to samo kos, koji po običaju skače kroz lišće, makar ga odmah čuo, kako se on trgne i kako odleti s uplašenim cvrkutanjem - ipak znaš, da to nije on, ti znaš, netko drugi je tu - jer zašto bi inače tvoje srce kucalo tako nemirno, zašto ono počinje u tvom sjećanju da gori, zašto najedanput čezneš tako strašljivo za divljim i slatkim radostima, za pohotom i usrećenjem izvan zakona, daleko od one dobre, stroge očinske volje, koja ti je dala sve drveće vrta, da od njega jedeš, i zabranila samo jedno, ono jedno, za kojim sad čezneš među svim drvećem, drvo, kojega plod opija, a ne hrani - a ti si sit svega onoga, što je samo hrana, i hoćeš samo ono, što je opojnost ...

U takvim ti se časovima približuje knez tmine, knez podneva - kao što se približio prvim ljudima u raju ...

Stajali su na pragu raja, Adam i Eva ... Okrenuli su se još zadnji put - gledali su u raj, gdje su posljednje sunčane zrake kao zlato padale u visoku travu - vrata su još nekoliko trenutaka bila otvorena -, ali oni su osjećali, da se nisu m o g l i vratiti, da nisu opet smjeli prekoračiti prag. Nisu više bili sudionici ovog kraljevstva Božje volje, nisu više spadali u zemlju zakona. Bili su izabrali svoju vlastitu živu radost i nisu h t j e l i , nisu više m o g l i da je se odreknu. Radije će zajedno napustiti dom, napustiti zemlju, sa gnjevom oca nad sobom kao oblak pun munje i groma ...

I polako su se iza njih zatvarala rajska vrata - polako -, kao da se do posljednjeg trenutka nadao onaj, koji ih je zatvorio, da bi se mogli oni, koji su od njega otišli, okrenuti, baciti na njegove grudi i plačući moliti oproštenje ...

Ali sa svim ponosom neposlušnosti koračali su Adam i Eva preko raznine. Adam je bio uhvatio svoju ženu oko tijela, sad se sagnuo nad njom, stali su i poljubili se. Dugim, dugim poljubcem.

Na to je otac tiho zatvorio vrata. I polako, polako se vratio kroz raj. Sve je bilo blago i tiho - kos je pjevao svoju zlatnu večernju pjesmu. Ali je očevo srce bilo teško od žalosti. U taj sat običavao je dolaziti k svojoj djeci i šetati se s njom pod drvećem. Sad je bio sam, sam ...[10]

Kajanje

Redovito grijeh ne daje čovjeku onu sreću, za kojom je divlje težio, ono smirenje, što ga zapravo traži na svakom koraku. Psihologijski je doduše moguće, da su neki pojedinci i kao grješnici zadovoljni, jer uslijed krivog odgoja ili iz bilo kojih drugih razloga "ne vide dalje". Objektiv-

---

10 J. J ö r g e n s e n , Wie geschrieben steht. Graz 1938, str. 12-16. S danskog na njemački preveo G. M e t z . Hrvatski prema njemačkom prijevodu.

no je ipak tako, da čovjek kao duhovno biće bez Boga i izvan Božjeg zakona ne dolazi do mira. Doživljaj, kojim se stvara ili javlja ta svijest, vrlo je kompleksne naravi, a zove se k a j a n j e .

Uvijek kad čovjek mijenja svoje mišljenje ili stajalište, djeluje više svijesnih i nesvijesnih činbenika, kojima se pripravlja onaj čin, kojim se čovjek odvraća od mišljenja, što ga je zastupao, ili od djela, što ga je počinio. Taj je čin utoliko dosta zagonetan, što se u njemu očituje ne samo neka aktivnost, nego i stanovita pasivnost. Ne samo da se čovjek sam odvraća od svog mišljenja ili djela, nego se ujedno čini, kao da je "napušten" od njih.

Kao e m p i r i č k a istraživanja o pitanju kajanja navodimo dvije radnje. Martha M o e r s[11] ispituje doživljaj kajanja sasvim općenito, dok Georg W u n d e r l e[12] istražuje kajanje po shvaćanju katolicizma kao strogo religiozni doživljaj. Istraživanja se osnivaju na materijalu, koji je stečen putem retrospektivnog samoopažanja, a ne pomoću eksperimentalne metode.

Kajanje uvijek pretpostavlja s p o z n a j u , to jest suđenje o valjanosti nekog čina, dakle stanovito "vrednovanje". To uključuje i misaone i čuvstvene činbenike, i to ne u smislu primarnih i sekundarnih sastavnih dijelova, nego u smislu pravog jedinstva. Bez čuvstva, naime, nema "vrednovanja". U vrednovanju sadržano je i takozvano čuvstvo krivnje, što ga psihologijski ispravnije zovemo "s v i j e s t krivnje". Neki su htjeli poistovjetovati svijest krivnje s kajanjem; ili su karakterizirali kajanje kao svijest krivnje. To nije ispravno, jer može biti svijesti krivnje b e z kajanja. Ima ljudi, koji uviđaju, da su prekršili ćudoredni zakon, ali se zato ni najmanje ne kaju. Možda je to njihovo duševno raspoloženje već kao takvo čudno i za ćudoredno ispravnog čovjeka teško shvatljivo. No stvarno tog raspoloženja ima. Svijest krivnje i odgovornosti nisu istovjetni s doživljajem kajanja, ali su ipak p o t r e b n i za doživljaj kajanja. Ako već treba govoriti o nekom međusobnom odnosu misaonih, voljnih i čuvstvenih činbenika u doživljavanju kajanja, onda se čini, da su voljni činbenici najvažniji za to, da uopće dolazi do kajanja i da se kajanje razvije u što savršeniji doživljaj.

Kajanje može nastupiti s p o n t a n o . U tom slučaju imamo jaka čuvstva. Do kajanja mogu voditi i različni "podražaji", kao kad na pr. putem spoznaje nastojimo buditi svijest krivnje u nekom čovjeku, a u vezi s tom sviješću i samo kajanje. U ovom drugom slučaju nema toliko čuvstava, nego je cijeli doživljaj prvenstveno upravljen prema činbenicima spoznaje. Spoznajni je momenat u tom, što se čin prikazuje kao ćudoredno bezvrijedan, i što je on sam djelo volje, koja je trebala drugo činiti, što znači, da je on čin s l o b o d n e volje. Kod r e l i g i o z n o g kajanja je spoznaja još određenija, jer se spomenuti slobodni čin ne uzima samo

---

11 M. M o e r s , Zur Psychologie des Reueerlebnisses. (Auf Grund einer Rundfrage.) U: Archiv für die gesamte Psychologie. 55, 1926, str. 297 do 360.

12 G. W u n d e r l e , Zur Psychologie der Reue. Tübingen 1921.

kao "zlo djelo", nego i kao "uvreda Boga". Čuvstva, koja se javljaju u vezi s takvim doživljavanjem, mogu biti vrlo raznolika. Ona s jedne strane nastaju kao "rezultat" spoznate krivnje, a s druge strane opet i pomažu, da se u tom doživljavanju produbi uloga spoznanja i htijenja. Grješnik bi htio, da nije nikad sagriješio. Ali on ne može svoj grijeh učiniti neučinjenim. To ga muči. Iz toga se onda rađa stanovita strogost prema vlastitoj osobi, odvraćanje od učinjenog prekršaja i čežnja za Bogom, kome je grješnik spreman pružiti neku naknadu ili pokoru, barem kao stvar časti, i obećanje, da ne će više sagriješiti (odluka). Sve je to kao neko o b r a ć e n j e , na koje slijedi pravo duševno smirenje, često tako, da je čovjeku pri duši kao da se sad samo još više približio Bogu ("felix culpa"!).

Psihologijsko raščlanjivanje kajanja pokazuje, da taj doživljaj ne djeluje razorno u duši, kako se često krivo misli. Naprotiv, kajanje je jedan od najpozitivnijih i utoliko najdragocjenijih doživljaja, koji ukloni u duši sve ono, što koči život, te omogućuje uspravan rast.

Obraćenje

Kad govorimo o obraćenju kao naročitoj religioznoj pojavi, moramo taj pojam točnije odrediti.

Prema protestantskom bogoslovlju je pojam "obraćenja" istovjetan s pojmom onoga čina, kojim se čovjek preporodi za kraljevstvo nebesko (krštenje), a kojim mu je zajamčeno i njegovo spasenje ("sola fides").

Protestantski etičari često govore o obraćenju kao onom trenutku, koji je kao početak punovrijednog religioznog života, kao početak svetosti. Taj se pojam uvriježio u američkoj psihologiji religije, koja razlikuje religiozne tipove "s obraćenjem" i "bez obraćenja". Kod tipova bez obraćenja imamo religiozni razvitak po istom pravcu, bez prekida. Tipovi s obraćenjem bili bi oni, koji su jedno vrijeme bili napustili svoju religiju ili Boga, ali koji su onda ipak došli do uvjerenja, da im život bez religije i Boga nema smisla; zato su opet počeli živjeti po zakonu Božjem.

"K o n v e r t i t" je čovjek, koji mijenja vjeru. Danas se obično misli na čovjeka, koji prelazi na katolicizam. Međutim, taj izraz može imati i šire značenje. Može na pr. biti slučaj, da se prirodoslovac od mehanističkog shvaćanja prirode "obrati" na vitalizam, ili da se filozof od skepticizma "obrati" na dogmatizam, od subjektivizma na objektivizam, od idealizma na realizam, od materijalizma na spiritualizam. Ili se na pr. slikar kao umjetnik od ekspresionizma "obrati" na impresionizam. U političkom životu može netko iz pravog uvjerenja napustiti jednu stranku i pristupiti drugoj, pa je i to neka vrsta obraćenja. U svim ovim slučajevima obraćenik nekako postaje "drugim čovjekom", ma da se sam proces "obraćenja" odvija na vrlo različit način. Ekspresionizam i impresionizam ne znače onu oprečnost, koju znače materijalizam i spiritualizam. Prema tome se onda i takvo "obraćenje" može odvijati bez veće promjene u sa-

moj duševnoj strukturi osobe, koja se "obraća". Jedno ili drugo "obraćenje" je možda samo stvar razuma, to jest čisto misaoni proces, koji dalje ne znači nikakvu promjenu u pogledu shvaćanja života. No kad se radi o pitanjima naziranja na svijet ili o pitanjima odnosa čovjeka prema Bogu (o pitanjima religije), onda obraćenje obuhvaća c i j e l o g čovjeka, tako da se uistinu mijenja ili preoblikuje čitava njegova duševna egzistencija: njegovo mišljenje i htijenje, a u vezi s tim i cijeli njegov čuvstveni život.

P o v o d i obraćenja mogu biti različni: unutarnji ili izvanjski. U prvom slučaju pojedinac na osnovu svog vlastitog duševnog doživljavanja dolazi do novog uvjerenja, koje od njega traži, da promijeni svoje dotadašnje naziranje. U drugom slučaju izvanjski događaji utječu na njegovu psihu, i to bilo u smislu potresnih doživljaja, bilo u smislu obične propagande, ali uvijek tako, da promjena u naziranju postaje potrebom.

Obraćenje može biti d u g o p r i p r a v l j e n o , kao na pr. kod sv.Augustina. Ali ono može također nastupiti n e o č e k i v a n o ili i z n e n a d a , kao na pr. kod sv. Pavla. Obično je tako, da obraćenje nekako organski raste u duši. Zato je ono u prosudnom stadiju kao duševni porod sa svim tipičnim znakovima takvog događanja.

Psihologijski ispitujemo samo duševnu komponentu obraćenja, a ne znamo za zakon, po kojem eventualno djeluje milost; za milost i njeno djelovanje znamo samo iz objave. Obraćenje sv. Augustina bilo je stvar milosti jednako kao i obraćenje sv. Pavla; tako barem treba suditi, kad gledamo očima vjere. Kod sv. Augustina imamo utisak, da ga je milost vodila polako i oprezno, nježno i s puno obzira i razumijevanja. Kod sv. Pavla je naprotiv tako, kao da mu se milost naprosto nametnula, čak protiv njegove vlastite volje, i kao da ga je za tren oka pobijedila.Sjetimo se samo rijeći u Djelima Apostolskim (9, 5 i 16): "Teško ti je protiv bodila praćati se" - "jer ja ću mu pokazati, koliko mu valja trpjeti za ime moje".

Obraćenje urodi tim, da čovjek kao sa suverenog stajališta promatra svijet i život, potpuno smiren, zadovoljan sa samim sobom, sretan u Bogu. Ipak je još vrlo dalek put do onog stanja, u kojem je čovjek pravi ugodnik i prijatelj Božji, prokušan u napastima i patnjama, do s v e t o s t i . Taj je put pun odricanja i žrtava. Samozatajje na svakom koraku. Bez prestanka vježbanje u krepostima. Posebna je zadaća, da se prema rezultatima dosadašnjeg psihologijskog istraživanja osvijetle ona pravila i oni savjeti, koji se propisuju ili preporučuju od iskusnih vođa u duhovnom životu. Danas imamo tek nekoliko vrlo dobrih pokušaja na tom području[13]. Da je taj posao vrlo potreban, vidi se među ostalim i iz toga, što na pr. neki psihijatri (kao E. Kretschmer) neopravdano zastupaju mišljenje, da su "asketi"

[13] J. L i n d w o r s k y , Psychologie der Aszese. Winke für eine psychologisch richtige Aszese[2]. Freiburg i. Br. 1936. A. W i l l w o l l , Psychologie de l'ascèse (u članku pod naslovom "Ascèse" u: Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. I. Paris 1934, 1001-1010.) Isti, Gedanken zu einer Psychologie der Aszese. (Zeitschrift für Aszese und Mystik. 11, 1936, str. 1-21.) E. R a i t z von F r e n t z , Selbstverleugnung. Ein Kernstück christlicher Frömmigkeit[2]. Einsiedeln/Köln 1938.

u stvari "perverzni ljudi", kao da oni u odricanju i samozataji nalaze samo pozitivno zadovoljenje svojih nagona. Psihologija askeze najviše mora ići za tim, da pokaže, u čemu se sastoji zdrava askeza. Ona mora upozoriti na sve one pogibelji, kojima je čovjek izložen, ako u nerazboritoj pretjeranosti uzima na sebe žrtve, koje nisu prinjerene njegovim individualnim uvjetima. Ali ona će ujedno pokazati, da je zdrava askeza - uz milost - najpodesnije sredstvo za to, da se u nama razvija ono, što nam je Bog usadio u našu narav i na što smo pozvani po milosti Kristovog otkupljenja.

Asketi su mogli pogriješiti u svojoj praksi. Sigurno je u njihovom odricanju bilo i nastranosti, a nije isključeno, da je tu i tamo bilo i "perverznog zadovoljenja" nagona. To treba osuditi. Pred Bogom je ono i tako bez vrijednosti. Svakako može biti samo od koristi, ako se psihologijski provjeri sve ono, što su veliki učitelji askeze stoljećima vježbali i preporučivali.

L i t e r a t u r a

Osim djela i članaka, koji su navedeni u tekstu:

G. M e n s c h i n g , Die Idee der Sünde. Ihre Entwicklung in den Hochreligionen des Orients und Occidents. Leipzig 1931. - W. K e i l b a c h, Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1936 (poglavlje "Die Metaphysik der Sünde", str. 215-247). - J. H e s s e n , Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie. Regensburg 1938 (str.180-203).

F. M o e r c h e n , Die Psychologie der Heiligkeit. Eine religionswissenschaftliche Studie. Halle a. S. 1908. - A. R a d e m a c h e r , Das Seelenleben der Heiligen. Paderborn 1916. - W. J a m e s , Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens[4]. Deutsche Bearbeitung von G. W o b b e r m i n . Leipzig 1925. - E. H a r m s , Die Variabilität der Individualpsyche, als Grundlage eines Verstehens des religiösen Menschen und des Mystikers. (Zeitschrift für Religionspsychologie, 4, 1931, str. 214-238.) Isti, Psychologie und Psychiatrie der Conversion. Leiden 1939.

W. V e r k a d e , Die Unruhe zu Gott. Erinnerungen eines Malermönches. Freiburg i. Br. 1920 (1936: 43.- 47. Tausend). Isti, Der Antrieb ins Vollkommene. Erinnerungen eines Malermönches. Freiburg i. Br. 1931 (1937: 4. Aufl., 18.-21. Tausend). - M. R. B r e n t a n o , Wie Gott mich rief. Mein Weg vom Protestantismus in die Schule St. Benedikts[2]. Freiburg i. Br. 1926. - Ispovijesti svetog Augustina. Knjiga I-X. Preveo i uvod napisao A. Ž i v k o v i ć , Zagreb 1930. - M. M ü l l e r , Frohe Gottesliebe. Das religiös-sittliche Ideal des heiligen Franz von Sales. Freiburg i. Br.1933.

PETO POGLAVLJE

RELIGIOZNI PSIHOPATI I "ŽENSKA" POBOŽNOST

U običnom se životu često služimo pojmovima o "normalnoj" i "abnormalnoj" religioznosti, dok je sa znanstvenog stajališta vrlo teško odrediti točni smisao ovog načina govora. Na osnovu čega znamo, da je neka religioznost "normalna" ili "abnormalna"? U načelu bi moglo biti tako, da se ovim izrazima želi označiti pravi v r i j e d n o s n i sud, kao da bi se imala ustanoviti k v a l i t a t i v n a savršenost religioznosti. Međutim, to je vrlo teško, ako ne nemoguće, jer se tu već pretpostavlja apodiktičan sud o vrijednosti odnosno istinitosti pojedinih konkretnih religijskih oblika. U životu je obično tako, da se "normalnost" ili "abnormalnost" u vezi s religijskim oblicima i običajima odnosi na čisto k v a n t i t a t i v n o mjerenje. Prema tome je "normalno" ono, što se obično ili prosječno zbiva, a "abnormalno" ono, što je razmjerno rijetko ili što se ne podudara s onim, što je prosječno. Iz toga se odmah vidi, da su pojmovi "normalan" i "abnormalan" vrlo neodređeni. Tko će odrediti točnu granicu između "običnog" i "neobičnog" događanja? To može biti različno u različnim krajevima i u različnim krugovima, a u mnogo slučajeva je kod prosuđivanja mjerodavan valjda samo ukus pojedinaca.

Religiozni psihopati

Abnormalne osobe zovemo p s i h o p a t i m a . Njihova abnormalnost može biti takve naravi, da ili oni sami od nje trpe ili da samo zajednica odnosno okolina tu abnormalnost smatra smetnjom. U mnogo slučajeva jedno povlači za sobom i drugo. Ali načelno je opravdano promatrati abnormalnost tako, da ona na pr. prvenstveno znači smetnju i patnju za samog psihopata, a tek u drugom redu smetnju i teret za zajednicu ili barem za bližu okolinu. Može biti i obratno, da je psihopat prvenstveno nesnosan i nepodnosiv za društvo, što on onda i sam osjeća te je i sebi na teret zbog svoje nemogućnosti.

Ako se služimo sasvim strogim mjerilima, onda smo svi u nekom pogledu abnormni. To je sud, koji možemo čitati skoro u svakom priručniku psihijatrije. - Što je značajno za psihopatske osobe, to su različne anomalije u pogledu njihovih čuvstava i njihove volje. Radi se o nekom abnormalnom raspoloženju, koje ne prolazi već traje, a koje je k tomu tako intenzivno, da onemogućuje ili barem izvanredno otežčava postignuće normalnih životnih ciljeva, kao što su zvanje, brak, stalnost u odlukama itd.[1]

1 J. L a n g e , Kurzgefasstes Lehrbuch der Psychiatrie. Leipzig 1935, str.203.

Na području r e l i g i o z n o s t i moramo biti naročito oprezni, kad govorimo o psihopatima kao abnormalnim osobama. Budući da taj način izražavanja ne uzimamo u smislu vrijednosnog mjerila, to abnormalnost ovdje ne mora značiti b o l e s t . Može biti, da su izvjesne abnormalnosti u v j e t o v a n e različnim bolestima, ali to nije nužno.

Kao što je unutar granica normalne religioznosti moguća stanovita tipologija, tako se i ovdje mogu karakterizirati t i p o v i , koji naravski nisu drugo nego apstraktno konstruirane sheme. Takva je tipologija s obzirom na našu spoznaju važna i korisna, ali opet nema strogog kriterija, po kojem bi se moglo ili smjelo reći, da je opravdana samo jedna ili druga tipologija. To drugim riječima znači, da su "tipovi" i njihova dioba donekle i stvar ukusa ili svojevoljnog kombiniranja.

Glavni tipovi religioznih psihopata

Psihijatar J. Lange razlikuje sasvim općenito ove vrste psihopata: 1) hipertimne (sangviničan temperamenat, osim toga druge psihopatske crte), 2) depresivne, 3) nesigurne, 4) fanatične, 5) osobe nestalnog raspoloženja, 6) osobe koje se hoće isticati (histerički karakteri), 7) osobe bez osjećaja, 8) slabići (osobe bez volje), 9) eksplozivne osobe i 10) astenične osobe (koje su brzo iscrpljene i tjelesno i duševno, a koje su i vrlo osjetljive)[2].

Mi ćemo ovdje uočiti one tipove, na koje u r e l i g i o z n o m životu najčešće nailazimo.

Nesimpatičnim izrazom "h i s t e r i č n i psihopati" označujemo one osobe, koje uvijek i svagdje idu za tim, da ističu sebe, osobe, koje su samo onda zadovoljne, kad one same stoje u središtu razgovora i pažnje. Njihova je "taština" tako velika, da prelazi granice onoga, što se obično podnosi. Njihova molitva, njihov rad u organiziranoj religioznoj zajednici, njihova pobožnost, njihovo pričešćivanje, njihovo mjesto i držanje u crkvi, ma da dolazi od dobre namjere i od iskrene religioznosti, ipak je samo onda potpuno "u formi", kad se to prima na znanje. Ima na pr. osoba, koje često idu na svetu ispovijed, a da povod i pobuda nisu najplemenitiji. Njima nije toliko stalo do toga, da se uistinu riješe svojih grijeha, koliko da pred ispovjednikom, kojeg eventualno više "cijene" nego što bi on sam želio, pokažu svoje nastojanje oko usavršivanja u kršćanskoj kreposti. U stubištu jedne kuće čuo sam jednom prilikom razgovor, koji su vodile dvije starije pobožne gospođe, a koji u pogledu naše stvari može biti poučan. Pripovijedala je jedna gospođa drugoj, kako je bila na svetoj ispovijedi i kako je u ispovijedi prosvjedovala protiv nekih stvari, koje "taj mladi svijet" širi, dok crkva šuti. "Rekla sam ja njemu odmah, da idem svaki drugi tjedan na ispovijed. Mislila sam, neka zna, s kim ima posla. Rekla sam mu sve. Nije ništa odgovorio, nego mi je samo dao odrješenje."

Takve osobe mogu biti vrlo privržene duhovniku, koji ih može zaposliti u različnim karitativnim akcijama. One će raditi revnije nego bilo tko, a tražit će samo "priznanje", ništa drugo. Ipak je saobraćaj i rad

[2] J. L a n g e , Kurzgefasstes Lehrbuch der Psychiatrie. Str. 205-215.

s njima pun pogibelji. Njihova je duša vrlo neuravnotežena. One se mogu u svom oduševljenju zbog najobičnije sitnice brzo promijeniti i poći u protivnu krajnost, sve do ogovaranja i mržnje. Postupak s njima traži puno opreza i takta. Za dušobrižnika teška zadaća! Dok bi morao istrijebiti svaku taštinu, traži se od njega, da vodi računa o zahtjevima i željama, koje pred Bogom ne samo da nemaju nikakve vrijednosti, nego čak stoje na putu pravom pokoravanju Božjim zapovijedima. U toj stvari nema pravila, kojim bi se mogle izbjegavati neugodnosti i razočaranja, nego je potrebno da se postupa sasvim individualno.

"F a n a t i č n i psihopati" također nemaju prave duševne ravnoteže. Za njih je značajno, da im se nameće izvjesni sadržaj njihove svijesti, obično neka misao ili namjera, za koju čovjek inače zna, da je bez razloga preko prave mjere naglašena. Kod fanatika je tipično, da ga takve misli određuju za borbu prema točno utvrđenom rasporedu, od kojeg ni pod kojim uvjetom ne popušta. Religiozni fanatik ili osnuje novu religiju ili provodi reformu ili umire kao mučenik za svoj ideal. Iako je borbenost ovdje značajna, ipak postoji i druga mogućnost fanatične zagrijanosti. Može netko u svoj tišini kao proročka narav fanatično posvetiti svoj život nekom idealu. On je više č u d a k , nego fanatik, kao na pr. n e k i vegetarijanci ili antialkoholičari.- Gdje vlada fanatizam, tamo je raspravljanje bez koristi. "Razlozi" ne vrijede, jedino iskustvo može otrijezniti.

"D e p r e s i v n i psihopati" su pravi pesimisti, koji se ničemu ne mogu veseliti, jer uvijek vide samo ono, što nije u redu ili što bi moglo voditi do neugodnosti i nesreće. Kao religiozne osobe ovi psihopati često čine utisak, da nemaju prave volje. U najmanju ruku nemaju pravoga poleta u svom religioznom nastojanju. Naginju razmišljanju u smislu mudrovanja, a u svojoj depresiji mogu biti bojažljivi i podražljivi, meki ili zagriženi.

"N e u r a s t e n i č n i psihopati" najviše su sebi na teret, jer pate od nepovjerenja prema svojoj vlastitoj osobi. Štogod se dogodilo, ovi psihopati traže krivnju uvijek u prvom redu kod sebe. Prema svojoj osobi uvijek su strogi. U njihovom životu prevladavaju religiozne neuroze (ukoliko govorimo o religioznosti), kako se to valjda najljepše vidi kod skrupulanata. Ispovjedna praksa vodila je u tom pogledu već do dosta sigurnih pravila, prema kojima je promašeno i neumjesno bilo koje raspravljanje sa skrupulantom. Ispovjednik mora na sebe uzeti cijelu odgovornost, a prema samom skrupulantu mjerodavan je isključivo njegov autoritet. Čim je ukopčano i skrupulantovo razmišljanje i mjerenje razloga, opet dolazi do onog tipičnog nepovjerenja i do one nesigurnosti, od koje skrupulant zapravo pati.

U duši skrupulanta imamo u načelu isto poremećenje kao kod fanatika, to jest neurozu, samo što je usmjerenost druga. Kod fanatika imamo osjećaj sigurnosti, i to u tolikoj mjeri, da se radi o težnji reformatorsko-proročanskog popravljanja svijeta. Kod neurastenićara naprotiv imamo neurozu, koja je usmjerena prema vlastitoj osobi u smislu velike nesigurnosti.

Na koncu je opravdano još i ovo pitanje: Da li je moguća svetost, prava nadnaravna svetost, u čovjeka, koji je u bilo kojem smislu psihopat? Odgovor je već načelno sadržan u onom, što smo naprijed rekli. Neuroze i histerija mogu imati takvu moć ili mogu izazvati takvo poremećenje, da je znatno ograničena voljna djelatnost. Milost uvijek nadovezuje na etički ispravnu volju. Što nije učinjeno s l o b o d n o m odlukom, to pred Bogom nema vrijednosti. Neke osobe čine možda mnogo toga iz navike. Ali i sama ta navika može biti stalno raspoloženje duše, stečeno opetovanim slobodnim odlukama; zato ta navika već i kao takva ima veliku vrijednost pred Bogom. Što volja čini pod uplivom ili pritiskom neurotičkih ili histeričkih činbenika, to je i manje vrijedno, ali ipak ne mora biti b e z v r i j e d n o . - Dobro je da uočimo te suvislosti, ne zato, da bismo točno mjerili stupanj zasluga pred Bogom, nego da bismo razlikovali tjelesno-duševnu uvjetovanost mnogih čina volje. Što je samo obični neurotički ili histerički simptom, to se prije znalo pripisivati neposrednom uplivu đavla. Moguć je slučaj, da je volja u pogledu nekih područja čudoredrosti slaba, valjda čak nemoćna, dok je inače nepovrijeđena kao kod potpuno zdravog čovjeka.

Psihoanaliza , o terapeutska metoda mogla bi ovdje dobro poslužiti. Do neuroze dolazi obično uslijed potisnutih afekata, svakako uslijed neuravnoteženosti duše, ukoliko neuravnoteženost nije i sama posljedica neurotičnog stanja. U dobi puberteta lako se stvaraju seksualni kompleksi, koji kao potisnuti porivi navaljuju na religioznu psihu. Ako već ne ćemo uvijek govoriti o pravim neurasteničnim psihopatima, ipak je vrijedno spomenuti, da navedeni kompleksi mogu voditi do onoga, što je tipično za religiozne neurasteničare, kad im se na pr. nameću nečiste predodžbe i misli, dok gledaju u raspelo ili u kipove i slike svetaca. Niti se ovdje može naći točna granica za onu vrstu ženske religioznosti, koja kod neudatih osoba naročito ističe misao o "zaručnici Kristovoj". Mi smo već na drugom mjestu naglasili, da je promašeno i krivo, ako se religioznost svodi na eros. Ali psihologijski moramo vidjeti pogibelji, koje prijete, kad seksualni porivi kao neuroze provale u svetište religioznosti. Prevelika n j e ž n o s t u pobožnosti može katkad i nesvijesno biti kao naknada ili nadomjestak za ono, čega se pojedinac slobodno odrekao i što je eventualno velikodušno žrtvovao. Koliko god bila opravdana i uzvišena misao o "Kristovoj zaručnici" kao duhovno-religioznom sjedinjenju s Kristom, psihologija čovjeka pokazuje, koliki je oprez ovdje potreban.

"Ženska" pobožnost

Tim dolazimo općenito do pitanja o naročitoj svojstvenosti ž e n s k e psihe u odnosu prema religioznosti.

Za karakteriziranje ženske psihe ima toliko različitih formula, da bi se skoro moglo činiti, da između muške i ženske duše nema nikakvih dodirnih točaka. Pretjerava se, kao da je ženska psiha uistinu sasvim "drukčija". Neke od tih formula ponavljaju se tako stalno, da bi čovjek mogao

misliti, da je njima izrečen vrijednosni sud, o kojem se dalje ne može ni raspravljati, - dakako, uvijek u prilog muškarcima. U pitanjima religije i pobožnosti idu mnogi - obično nepozvani! - tako daleko, da po nekim očito pretjeranim ili nastranim oblicima ženske religioznosti izriču sud o vrijednosti ili bezvrijednosti religije uopće. Tako nam ovi razlozi posebno nalažu, da s psihologijskog stajališta iznesemo one momente, koje treba smatrati značajnima za žensku dušu. U žarištu cijele problematike stoje slijedeća dva pitanja:

Zašto ženska religioznost ima obično naročitu čuvstvenu naglašenost?

Zašto je žena u svom predanju "fanatičnija" od muškarca? A moglo bi se to isto i negativno pitati ovako: Zašto je žena, kad zabludi ili padne, gora od muškarca?

Unaprijed treba isključiti prigovor, koji bi mogao nastati uslijed toga, što pogled na život može uvijek naći primjere i za ono, što se protivi tvrdnjama, što se iznose kao "stalnost" ili "zakon". Ali tu vrijedi izreka, da iznimke potvrđuju pravilo. Na području duševnosti uopće nema one zakonitosti, koja vrijedi u fizikalnoj stvarnosti. Može se naime s pravom reći, i to u smislu "pravila" ili "zakona", da majka ljubi svoje dijete. Zato je ipak moguće, da se nađe koja majka, koja čini protivno. Bilo je izlaganja i ubijanja djece, a ne može se reći, da majke kod toga nisu sudjelovale. U svijetlu ovih "nastranih" slučajeva samo još više dolazi do izražaja činjenica, da psihi prave majke odgovara ljubav prema vlastitom djetetu, a ne mržnja ili čak ubojstvo. - Drugi primjer. Ima muškaraca, koji su u svom ponašanju, u svojim kretnjama i u svom načinu shvaćanja stvari vrlo slični ženskim osobama, pa su uslijed toga nesimpatični drugima, i muškarcima i ženama. Ima i obratno žena, koje ili jesu ili barem hoće biti u svemu kao muškarci, pa zato ni one ne uživaju simpatije drugih. - Dobro je, da imamo na umu ove činjenice, jer se iz njih najbolje vidi, da pojedinačni primjeri iz života po sebi ne mogu oboriti opće tvrdnje. Ti su primjeri u našem slučaju takve naravi, da baš potvrđuju ono, što se prikazuje kao stalno ili pravilno, a utoliko i kao z n a č a j n o .

Za upoznavanje ženske psihe treba polaziti od one zadaće, koju bismo mogli nazvati m e t a f i z i č k i m p o s l a n j e m žene. Radi li se tu o vrlo apstraktnoj stvari? Ni najmanje. Radi se o poslanju, koje je tako konkretno, da o njemu ne bi ni trebalo govoriti, kad ne bi bilo i takvih ljudi, koji u novije vrijeme traže novu "životnu svrhu" ili novi "životni smisao" za onu ženu, koja je protiv svoje volje ostala neudata.

Metafizičko poslanje žene je m a t e r i n s t v o . To je ono,što sačinjava b i t žene.

Žena je po svom tijelu tako građena, da bi mogla ispuniti svoju zadaću kao m a j k a . Prilike mogu iznimno tražiti ili bilo kako voditi do toga, da se kod nekih ženskih osoba ne ostvari materinstvo. No zato se ipak ni najmanje ne mijenja tjelesna konstitucija tih osoba. - A tko bi se usudio reći, da d u š a žene nije prvenstveno usmjerena prema idealu ma-

terinstva? Sve je to tako očito, da ovdje ne treba ništa dokazivati, već samo potsjediti na poznate stvari.

Kao roditelji imaju otac i majka takav odnos prema djetetu, što se ima roditi kao n j i h o v o dijete, da je skoro suvišno istaknuti, da je majka djetetu mnogo bliža nego otac. Dijete se oblikuje u utrobi majke. Ono se hrani majčinom hranom i živi majčinim životom. Za sve to vrijeme otac nema nikakvog neposrednog dodira s djetetom. Majka naprotiv proživljava za to vrijeme cijeli novi svijet. Psiha žene, koja očekuje dijete, uvjetovana je različnim doživljajima fiziološke naravi, a prema njima ima i naročito obilježje, kojim se ona "bitno" razlikuje od psihe muškarca. Stavljamo riječ "bitno" pod znakove navoda, da bismo ujedno naglasili onu neodređenost, koje moramo ovdje ostati svijesni. Muž i žena su l j u d i: prema tome nema prave bitne razlike u pogledu njihove psihe. Međutim, kad se uzimaju svi tipični ili značajni momenti muške psihe, pa se suprotstavljaju tipičnim i značajnim momentima ženske psihe, onda ipak imamo neku opreznost, koja je više nego samo "sporedna" ili "slučajna". Kažemo, da je "b i t n a" oprečnost.

Kao majka žena u pravom smislu riječi s l u ž i životu, i to tako, da je na svakom koraku svijesna, da je cijeli njen rad kao i svaka njena briga usmjerena prema oblikovanju o s o b e . Majka mora toliko toga činiti, što po sebi nema "smisla". Mislimo samo na svagdašnji posao oko malog djeteta i na sve ono, što spada na vođenje kućanstva. Ali i najmanja stvar dobiva u očima majke svoj duboki smisao, kad je usmjerena prema djetetu ili mužu kao osobama. Majka je u tako velikoj mjeri vezana na dijete, da bi se čak moglo reći, da majka i dijete kroz cijeli niz godina žive istim životom. Kad je dijete najnježnije, kad ono najviše treba tuđu pomoć, onda je majka uvijek spremna, da čini sve. Ona će žrtvovati i život svoj, samo da bi spasila život djeteta. Otud je i razumljivo, da je žena, koja je po svom prirodnom određenju "majka", tek onda u svom elementu, kad se radi o tom, da treba "s l u ž i t i osobi" ili "s p a s i t i osobu". Apstraktne ideje i vrednote dobivaju kod nje svoj pravi smisao, kad ih proživljava u stanovitoj usmjerenosti prema osobi, koju ona ljubi i kojoj zato rado služi.

Iz istog razloga razumljiva je i druga značajna crta žene: ona o s j e ć a nekom instinktivnom sigurnošću, što treba činiti u interesu obitelji. Uzmimo slučaj, da se radi o odluci, koja je sudbonosna za cijelu obitelj. Muž stoji pred odlukom, koja će zauvijek ili usrećiti ili nesrećiti obitelj. On mjeri razloge za i protiv, a ne može doći do jasnog zaključka. Razlozi, koji su za i protiv, ne eliminiraju se. Za njega je odluka prema tome takoreći nemoguća, barem ako postupa "razborito" prema jačini i vrijednosti razloga. Žena isto tako promatra razloge, ali ona već od početka ni ne pazi toliko na njihovu teoretsku vrijednost, već općenito prema situaciji stvari "instinktivno o s j e ć a", što valja činiti. Možda apstraktni razlozi stvarno više govore za odluku u protivnom smislu. Ali ona ne popušta. Neprekidnim poslom oko čuvanja ugroženog života vježbala se ona u prepoznavanju pravih pogibelji. Kod nje nema onog raslabanja,

koje je tipično kod muških, nego je mjerodavno ono, što u pomanjkanju boljeg izraza zovemo "životnim instinktom" ili "instinktivnim osjećajem". Taj osjećaj može, doduše, i varati, ali što to znači, kad nitko od ljudi nije nepogrješiv?

Ako se želimo služiti izrazom novije psihologijske terminologije, možemo reći, da nam se muškarac općenito prikazuje kao "desintegrirani tip", dok je žena "integrirani tip". Kod ove terminologije vodi se računa o načinu, na koji djeluju muškarci i žene. Uzmimo opet slučaj, koji će svima biti poznat iz konkretnog života. Muškarac može biti strog kao pretpostavljeni "šef", pedantno strog, bez razumijevanja za svoje suradnike, nepristupačan svakoj šali. Ali se on iz ureda može vratiti kući i biti najobzirniji i najprijazniji "bračni drug", pristupačan svakoj želji svoje žene i svoje djece, upravo slab prema ženi i djeci. Ne samo to. On može biti strog u uredu, dok usmeno raspravlja sa svojim suradnicima, a za tren oka slab i nemoćan na telefonu u razgovoru sa članovima svoje obitelji. Taj brzi prijelaz, ta brza promjena "raspoloženja" kao da znači m o g u ć n o s t, koja je tipična kod muškaraca. U jednom i u drugom slučaju govori, doduše, cijeli čovjek, ali ne cjelovito ili "integrirano", nego kao podijeljen svojim interesom na više područja. Tko to ne shvaća, neka misli na malo dijete, koje reagira uvijek cjelovito ili "integrirano". Mislimo na dijete pred rasvijetljenim borom: to je veselje, u kojem ne možemo razlikovati udio razuma, srca i čuvstva, - veselje kao utjelovljeno gledanje, u kojem se najviše očituje spomenuta cjelovitost ili integriranost. Kod odraslog čovjeka nije tako. On može razumom uviđati, da se ima veseliti, a da ga srce ipak ne sluša - Bog zna, iz kakvih razloga. On se može veseliti, ali ujedno biti uvjeren, da za to veselje nema pravih razumskih razloga. Kod njega je zato češće slučaj, da razum čini jedno, a srce drugo: "cjelina" kao da je rastavljena na dijelove, koji kao da djeluju zasebno - "d e s - i n t e g r i r a n o".

Uočujemo li sad način, na koji duševno djeluje ili reagira žena, onda vidimo, da ona najviše djeluje i reagira cjelovito ili "integrirano". Otuda i velika čuvstvena naglašenost njenog doživljavanja. Razum se ne može toliko "emancipirati" od onoga, što instinktivno brani i štiti život, da bi mogao "samostalno" ili "hladno" ispitivati pojedine situacije. On ostaje podređen onom prokušanom "životnom instinktu", koji se uvijek pokazao sigurnim vodičem.

U vezi s ovim mislima valja spomenuti i onu krilaticu, prema kojoj obično muškarci tvrde, a žene često s ponosom priznaju, da ž e n a "n e m i s l i l o g i č n o". Prema onom, što smo naprijed rekli, nije preveć teško stvoriti sud o tom, da li je ta alogičnost nedostatak ili naprotiv prednost. Ako imamo pred očima činjenicu, da je žena po svom prirodnom određenju m a j k a, onda i njenu zadaću treba prvenstveno vidjeti u tom, da upotpuni psihu muškarca. Kao što "pretjerana" logičnost za muškarca može značiti nedostatak u pogledu sposobnosti odlučivanja, tako isto i takozvana nelogičnost žene može značiti pravi nedostatak. Uvijek onda, kad žena ulazi u poslove muškarca, očitovat će se njena alogičnost kao manjka-

vost i nedostatak. Međutim, i obratno, uvijek onda, kad žena uistinu nastupa kao žena ili majka, pokazat će se njena "nelogičnost" kao prednost - i muškarac će rado htjeti iskusiti tu sretnu "nelogičnost", koja je ka. instinktivni čuvar života.

Na "integriranosti" ženskog doživljavanja osniva se i ona pojava, koja je karakterizirana riječima, po kojima "žene mogu biti veći vragovi nego muškarci" (Knittel). Sreća je uživati povjerenje i blagost žene. Ali je više nego nesreća iskusiti njeno nepovjerenje, njenu nepravdu i mržnju. U svojoj nepravdi i mržnji je žena slijepa. Ne poznaje nikakve obzire. Zato je ogovaranje i klevetanje žene kao otrovno oružje. Žena se u svojoj nepravdi i mržnji zatvara razlozima, a sluša samo na diktat svojih čuvstava. U tom pogledu ide ona tako daleko, da s pravim fanatizmom "pije krv" onoga, koga progoni, a u svojoj slijepoj zagrijanosti ne boji se ni kazne ni smrti. Ima ženskog junaštva, što u stvari nije drugo nego naličje njene "integriranosti".

Budući da žena naginje onome, što je c j e l o v i t o , to je ona i sklona radikalizmu i rigorizmu, nažalost i pretjerivanju. Ma da je ona po svojoj ćudi blaga i nježna, ipak je stroža nego muškarac u prosuđivanju ćudorednog zastranjivanja. Ona brzo oprašta, ali i brzo osuđuje. Njena je osuda isto tako radikalna, koliko je njeno praštanje širokogrudno. Ali se nije igrati ni s njenim praštanjem. Ne kaže se uzalud: "Teško onome, koji se ženi zamjeri!"

Sve to zvuči paradoksno i utoliko nevjerojatno. U stvari se radi samo o dosljednostima one cjelovitosti teženja i djelovanja, koja je značajna za ženski bitak. U potvrdu toga isplatilo bi se na pr. potanje ispitati povijest racionalizma i misticizma. Dok među vođama i pristašama racionalizma jedva nalazimo koju ženu, dotle u misticizmu žene igraju znatnu ulogu. Muškarac se u svom realno-objektivnom promatranju stvari prvenstveno ravna po zakonima "hladne" logike. Zato njegova pobožnost često ne pokazuje onu osobnu toplinu, koju stvarno ima. Žena, naprotiv, u svom osobno-subjektivnom promatranju i procjenjivanju stvari često pokazuje toplinu i tamo, gdje je stvarno nema, ili barem pokazuje više topline, nego što je stvarno ima.

Koliko topline i blaženstva ima u materinstvu, koje je kao vrhunac ženske "integriranosti", toliko gnusnosti i gnjiloće nalazimo kod žene, koja je poznata pod imenom "prostitutkinje", a kod koje "integriranost" doživljavanja ima sasvim negativni predznak.

Bilo je potrebno upozoriti na sve navedene momente, jer je prema njima odmah razumljivo, da ženske osobe imaju svoju naročitu religioznost, koja je "čudna" ili "smiješna" samo onda, kad je mjerimo krivim mjerilom, naime mjerilom muškarca. Žensku pobožnost treba poštivati. Samo treba znati, da i unutar ženske pobožnosti može biti nastranih oblika.

Žena više nego muškarac treba nekoga, kome se može povjeriti u svim svojim tajnama, nekoga, koji joj može pomoći. Ona nije navikla da stoji "sama" u životu. Njen položaj u obitelji znači podređenost u najboljem

smislu riječi, podređenost interesima obitelji, u kojoj je ona spremna na potpuno predanje i na sve žrtve. Ta se crta očituje i u ženskoj religioznosti, prije svega u ljubavi žene prema Bogu. Za naše mišljenje i za naše predodžbe je Bog apstraktna vrednota, koja dobiva konkretniji sadržaj tek po analogijama iz našeg života. Žena je u ljubavi prema mužu našla zaštitu i sigurnost. U ljubavi prema Bogu naći će ona to isto u daleko savršenijem obliku. Motiv ljubavi nije isti, kao što ni ljubav djece prema roditeljima nije istovjetna s onom vrstom ljubavi, kojom muž ljubi ženu. Ipak ima stanovite sličnosti, a ta sličnost ima svoje veliko spoznajnoteoretsko značenje.

Ne bi se nikad smjelo zaboraviti, da ž e n s k a pobožnost nije nikakva psihopatološka pojava, nego da je ona u pravom smislu riječi ravnopravna s oblicima m u š k e pobožnosti. Ipak je sigurno, da na području ženske pobožnosti ima više nastranosti odnosno abnormalnosti nego što je to slučaj kod muške pobožnosti.

L i t e r a t u r a

F. M o e r c h e n , Die Psychologie der Heiligkeit. Eine religionswissenschaftliche Studie. Halle a.S. 1908. Isti, Ungewöhnliche Äusserungen religiösen Lebens und geistige Abnormität. (Religion und Geisteskultur. 6, 1912, str. 211-227.) - A. G e m e l l i , Skrupulosität und Psychasthenie. Regensburg 1915. - A. R a d e m a c h e r , Das Seelenleben der Heiligen. Paderborn 1916. - Th. M ü n c k e r , Der psychische Zwang und seine Beziehungen zu Moral und Pastoral. Düsseldorf 1922. Isti, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf 1934. - K. S c h n e i d e r , Zur Einführung in die Religionspsychopathologie. Tübingen 1928. - E. L e n k , Frauentypen. Heilige, Mütter, Dirnen. Berlin 1928. - K. S c h j e l d e r u p , Die Askeze. Berlin 1928. - J. H a i n z, Das religiöse Leben der weiblichen Jugend. Ein Beitrag zur Religionspädagogik auf Grund einer Umfrage bei ehemaligen katholischen Schülerinnen höherer Lehranstalten. Düsseldorf 1932. - O. K a r r e r , Seele der Frau. Ideale und Probleme der Frauenwelt. München 1932. - A. und G. C l o s t e r m a n n , Ueber das Werden des jugendlich-weiblichen Gewissens. Eine Studie zur Psychologie der Reifezeit. (Jugend-Ringen, Heft 2.) M. Gladbach 1933. - A. A n t w e i l e r , Schwierigkeiten der Frauenseelsorge. (Frauenart und Frauenleben. 29, 1939, str. 61-73.) - B. v a n A c k e n , Hysterie. Beitrag zur speziellen Seelsorge. Paderborn 1940. - I. K l u g , Die Tiefen der Seele. Moralpsychologische Studien. Neunte, revidierte und verbesserte Auflage besorgt von J. M a y e r . Paderborn 1940. - R. M ü l l e r - F r e i e n f e l s , Die Liebe zwischen Mann und Frau[2]. Bad Homburg v. d. H. 1940. - A. A d a m , Spannungen und Harmonie. Erwägungen über den Zusammenhang von Dogma und Leben[2]. Kevelaer Rhld. 1941. - M. M o e r s , Das weibliche Seelenleben. Seine Entwicklung in Kindheit und Jugend. Berlin 1941.

Mogu se preporučiti i slijedeće knjige: A. L a u b , Nervenkraft durch Gottes Geist. Studien- und Erfahrungsfrüchte. Freiburg i. Br. 1922. Isti, Seelenabgründe. Fehlentwicklung und Heilbehandlung des Charakters in Erziehung und Selbsterziehung. Freiburg i. Br. 1932. - R. L i e r t z , Wanderungen durch das gesunde und kranke Seelenleben bei Kindern und Erwachsenen. München 1923. - G. H e y m a n s , Die Psychologie der Frauen^2. Heidelberg 1924. - I. E r h a r d , Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden. Freiburg i. Br. 1925. - E. K r e t s c h m e r , Über Hysterie^2. Leipzig 1927. - I. K l u g , Willensfreiheit und Persönlichkeit. Moralpsychologische Vorträge. Geleitwort von J. M a y e r . Paderborn 1932. - A. H ä m e l - S t i e r , Das Seelenleben der heiligen Johanna Franziska von Chantal. Ein wissenschaftlicher Beitrag zur Psychologie weiblichen Heiligkeitsstrebens. Würzburg 1937. - J. G e r e l y , Wer bin ich? Gedanken über Frauenwesen und Frauensendung. Paderborn 1937.

ŠESTO POGLAVLJE

PSIHOLOGIJA STIGMATIZACIJE

Stigme i stigmatizirane osobe

Među značajnim pojavama katoličke religioznosti poznata je naročito takozvana s t i g m a t i z a c i j a . Ta je pojava s psihologijskog stajališta vrlo zanimljiva. Danas je ona k tomu i dosta aktuelna, osobito povodom literarne borbe oko stigmatizirane Terezije Neumann iz Konnersreutha.

Grčka riječ "s t i g m a" znači ubod, znamenje, žig na čelu ili na rukama pobjeglih robova, a katkad i žig na čelu ili na rukama ulovljenih neprijatelja. U terminologiji kršćanstva s t i g m a t i z a c i j o m označujemo činjenicu, da je netko odlikovan znakovima ranjenoga Krista, odnosno ranama razapetog Spasitelja. Kad je govor o n u t a r n j o j stigmatizaciji, onda se misli na nevidljive mistične rane, zapravo na bol, koji netko ima po onim mjestima tijela, koja odgovaraju Kristovim ranama. Kad je, naprotiv, govor o i z v a n j s k o j stigmatizaciji, onda se misli na prave fizičke rane, gdje skoro uvijek ima krvarenja na koži ili pod kožom, krvavih mjehurića, a vrlo često tankih kožica, kroz koje sja krv. Te se rane mogu nalaziti na različnim mjestima tijela, obično tamo gdje je Krist u svojoj muci bio tjelesno znatno ranjen: na rukama, na nogama i na prsima (od raspeća), po glavi i na čelu (od trnove krune), pc leđima i po ostalom tijelu (od bičevanja i od križnog puta).

Značajno je, da se kod stigmatizacije krvarenje vraća u stanovitim periodičkim razmacima, i to bilo na istim bilo na različitim mjestima. Stigme mogu jednom nestati ili ostati nepromijenjene do same smrti. Nikad stigme ne vode do upale ili gnojenja, a protive se normalnom liječenju.

Obično se kaže, da danas znamo za 330-350 stigmatiziranih osoba, od kojih je Crkva samo oko 60 podigla na čast oltara, i to ne zbog same stigmatizacije, nego zbog svetog života. Bile su to osobe, koje su u svojoj svetosti bile odlikovane Kristovim ranama. U sv. Franji Asiškom Crkva 17. rujna svake godine izričito slavi stigme ili svete rane, smatrajući da je Krist, "kad je svijet ohladnio, u tijelu svetoga Franje obnovio svoje svete rane, da raspali srca naša ognjem ljubavi svoje" (molitva sv.mise).

Neki krivo drže, da je već sv. Pavao bio stigmatiziran. To se mišljenje osniva na neispravnom shvaćanju njegovih riječi u poslanici Galaćanima: "Ja nosim na tijelu svome znakove rana Gospodina Isusa" (6, 17). Time sv. Pavao hoće samo naglasiti, da je preko mjere bio izbijen zbog svog propovijedanja (II. Kor. 11, 23), a da brazgotine zadobivenih rana otvoreno svjedoče, da je on vjeran Kristu. Uostalom, sv. Pavao još u drugom smislu sa-

svim općenito kaže, da svi "uvijek nosimo amo i tamo smrt Isusovu u tijelu, da se i život Isusov na našem tijelu očituje" (II. Kor. ., 10).

U pogledu statističkih podataka o stigmatiziranim osobama smatra se najklasičnijim autorom francuski profesor medicine A. I m b e r t - G o u r b e y r e[1]. U njegovom popisu ima 321 stigmatizirana osoba[2]. Pisci, koji su pisali poslije njega, redom se pozivaju na njegovo djelo. Međutim, znanstvena je vrijednost toga djela vrlo prijeporna. Poznati franjevac A. G e m e l l i naglašuje, da je katolički liječnik Imbert-Gourbeyre "utrošio mnogo tinte" u dokazivanju nadnaravnosti svetih rana, pa da su mnogi pisci mirne duše prepisivali njegove argumente, koji da su od neznatne vrijednosti[3]. Pozivajući se na sud isusovca H.Thurstona, da Imbert-Gourbeyre nije nimalo kritičan u prosuđivanju historijskih vrela, pred nekoliko godina je redemptorist P. D e b o n g n i e kritički ispitao povijesne dokumente o stigmatiziranim osobama 13., 14. i 15. stoljeća[4]. Imbert-Gourbeyre nabraja 32 stigmatizirane osobe 13. stoljeća. Međutim, sad znamo, da od ovih treba odmah 16 osoba isključiti, jer se kod njih ne radi o stigmama u strogom smislu riječi. U popisu stigmatiziranih osoba 14. stoljeća među ostalima treba brisati sv. Gertrudu, koja je imala samo "duševnu ranu" na srcu. Isto tako treba po Debongnieu brisati sv. Katarinu Sijensku, jer su njene rane bile "nevidljive". U dominikanskom se redu svejedno slavi stigmatizacija sv. Katarine Sijenske, i to po odobrenju Benedikta XIII. (prije se slavila 1. travnja, a sad 3. travnja). A. Gemelli brani nadnaravnost ove "nutarnje" stigmatizacije, ali primjećuje, da je ona posve specijalnog značaja[5]. Konačno i u 15. stoljeću od 25 navedenih stigmatiziranih osoba u statistici Imbert-Gourbeyrea treba više njih brisati, i to zato što se kod njih radi o običnim mukama bez rana ili što u nekim slučajevima nema pouzdanih doku-

---

1 A. I m b e r t - G o u r b e y r e , La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes. Paris 1894, dva sveska.

2 A. I m b e r t - G o u r b e y r e , navedeno djelo, I. str. XXI-XLI. Počinje sa sv. Franjom Asiškim, god. 1224.

3 A. G e m e l l i , Le stimate di S. Francesco nel giudizio della scienza. (Vita e pensiero. 15, 1924, str. 589.)

4 D. D e b o n g n i e , Essai critique sur l'Histoire des Stigmatisations au Moyen âge. (Etudes Carmélitaines "Douleur et Stigmatisation". Paris 1936 /II/, str. 22-59.)

5 "Come sopra ho detto è da ritenersi di natura soprannaturale il caso di S.Caterina da Siena. Per le stimate di san Francesco la Chiesa, autorizzando la celebrazione di un ufficio proprio, ne sanzionò la realtà e il carattere, e lo fa in modo solenne. Per santa Caterina manca una tale solenne affermazione, ma noi possiamo ritenere di carattere soprannaturale le sue stimate... Ma le stimate di santa Caterina non si prestano molto facilmente a una dimostrazione come quelle di S. Francesco; inoltre questo miracolo ha un tale carattere così proprio che merita uno studio a parte." A. G e m e l l i , navedena rasprava, str. 598-599 pod 1. - Koliko danas znamo, prvi je sv. Franjo Asiški imao stigme. Kod njega stigmatizacija nije popraćena patološkim pojavama, a i oblik njegovih svetih rana razlikuje se od većine poznatih slučajeva.

menata o stigmama[6].

Može se doduše reći, da je broj stigmatiziranih osoba stvarno mnogo veći nego što znamo iz pismenih statistika. Ipak treba imati na umu, da se pred forumom znanosti i Crkve ne mogu opravdati svi oni slučajevi, o kojima govori literatura. Usprkos tom je značajna činjenica, da je stigmatizacija na pr. u istočno-pravoslavnim crkvama nepoznata. Jedan njihov stručnjak kaže čak, da istočno-pravoslavne crkve u načelu zabacuju stigmatizaciju, smatrajući da ona znači otstupanje od pravog puta istočno-pravoslavnog mističnog bogoslovlja. U islamskoj religiji također nema stigmatiziranih osoba, što je uostalom i razumljivo, kad znamo, da se njena nauka uopće protivi nutarnjem značenju stigmatizacije[7].

Za p s i h o l o g a je sumnjiva činjenica to, što su stigmatizirane osobe velikom većinom ž e n s k e . Od ukupnog broja poznatih stigmatiziranih osoba ima otprilike jedna osmina muških. Ženske stigmatizirane osobe često nemaju samo stigme, nego se na njima ujedno primjećuju najrazličnije patološke pojave. Postanak tih patoloških pojava tumači se na dva načina: psihogeno ili histerijom.

Izraz "p s i h o g e n" znači, da je nešto "iz duše nastalo", da nečemu treba tražiti uzrok u duši. Tako se tumači čitav niz bolesti kao posljedica kolebanja duševne ravnoteže ili jačih potresnih doživljaja. "Psihogeno" nastaju sve one pojave, koje nastaju sugestijom ili autosugestijom. Netko si može tako živo i intenzivno predočiti neku bolest, da na njegovom vlastitom tijelu nastaju iste ili slične pojave. Ili se netko pretjeranom pažnjom čuva izvjesne bolesti, a najedanput osjeća bol kao da ima tu bolest ili se stvarno i razboli od nje.

H i s t e r i j a nije prava bolest, nego izraz, kojim se u psihijatriji nazivaju sve one reakcije, koje kod "duševno" bolesnih ljudi vode do tjelesnog poremećenja, ali uvijek tako, da je kod čitavog procesa po srijedi želja ili namjera bolesne osobe. Često se ta namjera može samo vrlo teško prepoznati. Neki se svojom bolešću hoće praviti važni ili žele skrenuti na sebe pažnju svoje okoline. Drugi hoće izazvati sažalenje, izbaviti se iz neugodne situacije, prisiliti druge na pomoć i slično. U religioznom pogledu može biti slučaj, da se netko na taj način hoće prikazati kao naročiti izabranik Božji, kao najvrijedniji sluga Božji, kao patnik i mučenik. - Kad kažemo, da se radi o "duševno" bolesnim ljudima, kod kojih izvjesne reakcije vode do tjelesnih poremećenja, onda ne mislimo reći, da tih reakcija ima samo kod umobolnih ljudi, to jest u stanju ludila. Ističemo samo, da se radi o reakcijama d u š e v n o g podrijetla, ali koje su takve naravi, da vode do stanovitih tjelesnih poremećenja. - Ne može se točno odrediti granica između simulacije i histerije. Tko simulira, taj

---

6 P. D e b o n g n i e pri koncu svoje rasprave (str. 58-59) kaže: "Avec le XVIe siècle, les investigations critiques deviennent de plus en plus compliquées, la critique du témoignage plus délicate aussi. Depuis le siècle dernier, les médecins se mêlent régulièrement de ces affaires, et leurs enquêtes demandent une compétence spéciale."

7 P. D e b o n g n i e , navedena rasprava, str. 26-27. Pisac se izričito poziva na odgovore, koje je dobio od "naročito kvalificiranih specijalista".

svijesno vara, taj se samo pravi kao da je bolestan. Tko je histeričan, taj stvarno pati od nečeg, što djeluje kao prava bolest. Tu se ne radi o svijesnom varanju, nego o pojavama, koje su nastale u vezi s jakim afektima, ali ipak o takvim pojavama, koje su mogle nastati i koje traju zato, što "bolesnik" hoće postići neku svrhu. Ta svrha može u sebi biti uzvišena i plemenita. Zato s pojmom histerije nije nužno spojen pojam čudoredne malovrijednosti. Fanatik je često i histerik, čak i onda, kad se bori za najplemenitije ideale.

Histerik baš ne mora svijesno "htjeti" ili "željeti" nešto, on ne mora namjerno "težiti" za nečim. U načelu je ista stvar, kad se on "boji" nečeg. U svim tim slučajevima histerik "o č e k u j e" nešto, i to je presudno. Ima histerika, koji hoće da su bolesni, da bi izazvali pažnju i brigu drugih ili da bi na bilo koji način sebi koristili. Ima i takvih, koji čine sve, da bi ozdravili, a ipak ostaju bolesni, samo zato što se u svom hipohondričnom strahu neprestano bave svojom tobožnjom bolešču. Neki si utvaraju, da su bolesni, pa u polutamnoj sobi u krevetu prave scene i tiraniziraju svoju vlastitu obitelj i liječnika. Drugi intrigiraju, pišu anonimne listove, ogovaraju i kleveću, izmišljaju seksualne i druge prepade, i to jedino da bi doživjeli neku senzaciju ili neki skandal. Ima bogatih žena, koje kradu po dućanima i prodavaonicama, i to opet samo zato što ih draži ono, što je zabranjeno, i jer razbludnim draženjem uživaju u pogibelji, da ih se uhvati[8].

Rekli smo, da naročito kod stigmatiziranih **ž e n s k i h** osoba često opažamo različne patološke pojave. To su na pr. histerička uzetost, histerička sljepoća, takozvano čitanje misli, razumijevanje nepoznatih stranih jezika, viđenja, jedna vrsta života bez jela i pila, onda život bez spavanja i slično. Kod **s v i h** stigmatiziranih osoba opažamo veliku pobožnost prema ranjenom Isusu, pobožnost, koja je razmjerno pretjerana, potencirana do krajnjih mogućnosti, pobožnost, koja je u nekim slučajevima takoreći djetinjasta. Značajno je i to, da su stigmatizirane osobe prije svoje stigmatizacije obično mnogo patile, naročito tjelesno. Stigme nastaju u velikim tjelesnim patnjama, u bolestima, najčešće tako, da se ni ne zna odmah, da se radi o neobičnim ranama. Skoro kod svih isti je razvitak. Prvo velika bolest ili potresni nutarnji doživljaji. Onda se pojavi jedna ili druga stigma, a obično traje nekoliko mjeseci, dok se ne pojave sve stigme s periodičkim krvarenjima. Samo se rijetko pojave sve stigme najedanput[9].

Mogu li stigme nastati psihogeno?

Psihologu se nameće pitanje, da li stigme mogu nastati naravnim putem. To pitanje o mogućnosti naravnog postanka stigmatizacije treba odmah

---

8 Isto psihijatar u Münchenu O. B u m k e , Gedanken über die Seele. Berlin 1941, str. 147-148 i 329.

9 J. T e o d o r o w i c z , Konnersreuth im Lichte der Mystik und Psychologie. Salzburg-Leipzig 1936, str. 278.

tako specificirati, da pitamo za mogućnost takozvanog p s i h o g e n o g podrijetla svetih rana. Nema naime sumnje, da stigme nisu obični ubodi. Uopće se ne smatraju pravim stigmama one rane, koje nastaju svijesnim ili nesvijesnim mehaničkim "manipulacijama", to jest prevarom. Ako stigme mogu nastati naravnim putem, onda pravi uzrok treba tražiti u naročitim d u š e v n i m procesima. To bi u prvom redu bila sugestija ili autosugestija osjetljivih osoba odnosno osoba osjetljive konstitucije.

Psiholog mora voditi računa o m e d i c i n s k o m aspektu stigmatizacije. Koji su momenti u toj stvari važni? Upozorit ćemo na ono, što psiholog mora bezuvjetno znati, kad pristupi svojoj zadaći. Danas se više ne smije tvrditi, tako ističe A. Gemelli, da se samim histeriazmom postizavaju organske promjene[10]. Pariški profesor medicine J. Lhermitte drži, da je proces stigmatizacije s medicinskog stajališta "apsolutno nerazumljiv", jer da nema ni jednog fiziološkog procesa, koji bi bio približno ono, što je stigmatizacija[11]. Francuski liječnik J. Tinel pokušao je, doduše, ukazati na neke fiziološke i patološke procese, prema kojima bismo imali neku analogiju za tumačenje stigmatizacije. Ali to je samo komplicirana hipoteza, za koju on sam kaže, da je zasad o tome jedina hipoteza, koja nije sasvim apsurdna[12]. Ipak treba i obratno upozoriti na to, da za pr. R. Schindler brani mogućnost, da se kod nekih naročito disponiranih osoba hipnozom stvaraju rane na bilo kojim mjestima tijela u obliku krvarenja kože ili u obliku krvavih mjehurića, a da se istim putem mogu izliječiti rane, koje su se godinama protivile normalnom liječenju[13]. Po A. Lechleru poznat nam

---

10 A. G e m e l l i , navedena rasprava, str. 597.

11 J. L h e r m i t t e , Le Problème medical de la Stigmatisation. (Études Carmélitaines "Douleur et Stigmatisation", str. 72-73.)

12 J. T i n e l , Essai d'interprétation physiologique des Stigmates. (Études Carmélitaines "Douleur et Stigmatisation", str. 97.)

13 Slično tvrdi: J. R a e c k e , Grundriss der psychiatrischen Diagnostik[10]. Berlin 1929, str. 152: "Zu Krankheitsbefürchtungen, hypochondrischer Selbstbeobachtung und Überwertung zufälliger Missempfindungen tritt ein durch die grosse Suggestibilität bedingtes Vermögen, seelische Vorgänge in körperlichen Störungen zum Ausdruck zu bringen: Stigmata. So kommen die mannigfaltigsten, oft wechselnden psychogenen (hysterischen) Reaktionen zur Beobachtung." - Pretjerano i utoliko nekritički piše W. Jacobi: "Wenn stigmenähnliche Phänomene schon im Alltagsleben experimentell auf suggestivem Wege möglich sind, wieviel mehr da, wo durch religiöse Erregung das Seelenleben bis in die innersten Tiefen bewegt ist, wo der Körper durch Askese und langanhaltendes Fasten geschwächt ist, und ekstatische Zustände eine ganz besonders günstige Basis schaffen. Erotische Unterströmungen, ein durch die Abgeschlossenheit des Klosterlebens irregeleitetes Sexualleben bei den weiblichen Stigmatisierten - und das sind sie ja in der Mehrzahl - das mystische sich völlige Versenken in die blutigen Bilder von Jesu Wunden, das glühende Streben völlig in dem Erlöser aufzugehen und Teil zu haben an seinen Qualen und Schmerzen - kein Wunder, wenn da auch der Körper in Mitleidenschaft gezogen wird und auto-

je slučaj, gdje je jedna teško histerična protestantkinja autosugestijo (poslije prethodne sugestije) izazvala, kako neki tvrde, punovrijedne stigme na rukama, na nogama i na čelu; ona također plače krv kao stigmatizirana Terezija Neumann[14].

Sigurno je, da su stigmatizirane osobe većinom slabijih živaca, da su vanredno osjetljive i podražljive. Ženski je organizam specijalno izložen "vanrednim živčanim poremećenjima", pa možda zato više inklinira na različne v a n r e d n e tjelesne pojave, eventualno i na stigmatizaciju.

Iz svega vidimo, da se medicinski još ne može apodiktički suditi. Ima pojava, prema kojima se čini, da se može analogijom zaključiti na mogućnost psihogene stigmatizacije. Ali kad se točno uočuje stigmatizacija kao naročita "pojavna cjelina", kad se uočuju njeni preduvjeti i sve ono, što je s njom povezano, onda se opet čini, da dokaz analogije zataji.

Pretpostavimo, da je medicinski sasvim sigurno, da psihogeni i histerični doživljaji mogu voditi do organskih oboljenja ili do bilo kojih organskih promjena. Sad pita p s i h o l o g : Ima li duša po svojim naravnim sposobnostima tu moć, da ona sama, neovisno o nadnaravnom činbeniku "milosti", vodi do onih naročitih organskih promjena, koje su nam poznate kao stigme?

Tu se mišljenja opet razilaze. Jedni tvrde, da je moguće čisto naravno podrijetlo stigmatizacije; tako na pr. J. L e n z [15]. Drugi tvrde, da ono nije moguće, jer da se bez milosti po svoj prilici ne može imati ona intenzivna usredotočenost duše na muku Kristovu, usredotočenost, koja je bila potrebna za eventualno psihogeno uzrokovanje stigmatizacije (ako to medicinski nije isključeno); tako na pr. G. W u n d e r l e [16]. Prema ovom

---

suggestiv den Überschwang innerer Erregung und Bewegung in den zutage tretenden Stigmen widerspiegelt." W. J a c o b i , Die Stigmatisierten. Beiträge zur Psychologie der Mystik. München 1923, str. 56-57. - Na psiho-fiziološkoj osnovi pokušao je tumačiti stigmatizaciju kao naravnu pojavu i J. B r e m m , Zur Psychologie der Stigmatisation. (Hochland. 18 /II/, 1921, str. 80-88.) - Protiv tog tumačenja s pravom se brani B. G r a b i n s k i , Wunder. Stigmatisation und Besessenheit in der Gegenwart. Eine kritische Untersuchung. Hildesheim 1923, str. 246-291.

14 A. L e c h l e r , Das Rätsel von Konnersreuth im Lichte eines neuen Falles von Stigmatisation. Elberfeld 1933.

15 J. L e n z , Die Stigmatisierte von Konnersreuth. (Pastor bonus. 38, 1927, str. 433-448.)

16 G. W u n d e r l e , Essai sur la Psychologie de la Stigmatisation. (Études Carmélitaines "Douleur et Stigmatisation", str. 157-163.) Isti izvještaj pod naslovom: Zur Psychologie der Stigmatisation. (Philosophisches Jahrbuch. 50, 1937, str. 145-151.) Mnogo opširnije od istog pisca: Zur Psychologie der Stigmatisation. Der erste Versuch einer zusammenhängenden Darstellung im Lichte der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1938.

drugom mišljenju milost ne bi bila potrebna u tom smislu, kao da bi se stigme imale pripisati njoj kao isključivom uzroku. U tom slučaju imali bismo pravo čudo, to jest direktno djelovanje Boga (pomoću naročite milosti). Milost se u ovom našem konkretnom redu spasenja traži samo zato,da bi duša, ranjena istočnim grijehom, mogla imati onu snagu ili moć, koja je potrebna za oblikovanje svetih rana na tijelu. Duša bi, prema tome,bila g l a v n i tvorni uzrok stigmatizacije, a milost bi bila potrebna u smislu i r s t r u m e n t a l n o g uzroka.

Zastupnici jednog i drugog mišljenja pozivaju se na takozvanu p l a s t i č n u s i l u duše, o kojoj govori J. von Görres u svojoj kršćanskoj mistici[17]. Tu se tumači postanak stigmatizacije na slijedeći način: Duša ima duboko saučešće i samilost s Kristom, koji pati i umire. Ona je "izvan sebe", a "utvara si" one muke, u kojima se nalazi Spasitelj. Njenom se razmatranju pridružuje neko ekstatično stanje, a na to slijede i viđenja, koja ispunjuju njene slike sadržajem. Sad dolazi do uzajamnog utjecanja čuvstva na čuvstvo, tako da sve više raste i žalost i ljubav prema "čovjeku boli". Tako onda duša i sama čezne za mukama, koje stvarno i nastaju, prvo na njenim najnižim slojevima. Duša je "p l a s t i č n e * n a r a v i". Njenim se djelovanjem ponavlja ili oblikuje ("plastós" - oblikovan na tijelu) slika one signature, koja je samoj duši utisnuta[18].

Görresovi su izvodi samo kao teorijska tvrdnja, ali sama teorija u pojedinostima nije dokazana iskustvenim materijalom. Strogo uzevši ni danas se ne radi o tom, da naprosto "naturaliziramo" stigme, nego tražimo one teoretske osnove, po kojima bismo mogli shvatiti n a r a v n i aspekt stigmatizacije. I tu, naime, vrijedi poznato načelo, da milost pretpostavlja narav i nadovezuje na nju,ili obratno, da milost ne uništuje narav. Ako je stigmatizacija po svojim medicinskim i psihologijskim činbenicima nešto, što nikako ne prelazi granice naravnog zbivanja, onda o njenoj naravnosti ili nadnaravnosti i s k l j u č i v o sudi mističko bogoslovlje.

"Ideoplastija"

Kako bi se dala zamisliti psihogena stigmatizacija?

Nadovezat ćemo na misli, kojima je isusovac J. L i n d w o r s k y dao pokušaj "načelnog tumačenja autosugestije[19]". Povoda za ovaj pokušaj

17 J. v o n G ö r r e s , Die christliche Mystik. Neue Auflage. II. Regensburg b.g.

18 J. v o n G ö r r e s , navedeno djelo, str. 420-456, naročito 447. O nedosljednostima odnosno nedostacima Görresove teorije o stigmatizaciji vidi: J. P a s c h e r , Die plastische Kraft im religiösen Gestaltungsvorgang nach Joseph von Görres. Eine Studie zur Religionspsychologie. Würzburg 1928, str. 61-71.

19 J. L i n d w o r s k y , "Gnadenkraft". Versuch einer Theorie der Autosuggestion. (Stimmen der Zeit. 115, 1928, str. 29-43.)

tumačenja dala mu je popularna literatura "couéizma" (izraz po francuskom ljekarniku E. Coué-u), u kojoj se često kaže, da misli mogu uzrokovati ili liječiti organske bolesti. Neki čak pripisuju autosugestiji neograničenu ljekovitost. Protivno tome eksperimentalna psihologija sasvim sigurno svjedoči, da duševni činbenici ne djeluju neposredno na tijelo, nego da između duše i tijela "posreduju" predodžbe. Volja ne može uzrokovati pokret ruke, ako ne "posreduje" pokretna predodžba između htijenja i pokreta. Za tumačenje neobičnih pojava "couéizma" treba razlikovati sugestiju i ideoplastiju. U s u g e s t i j i čovjek dolazi do izvjesnog uvjerenja o nečem, a da nema za to ni pravih razloga ni kritičke kontrole. Na primjer: čovjek iznenada osjeća ubod na lijevoj strani trbuha te je uvjeren (živo se boji), da ima upalu slijepog crijeva. Tu nema pravih razloga, jer osjećaj uboda još nije siguran simptom upale slijepog crijeva; osim toga nema ovdje ni kritičke kontrole, jer kad bi se naš hipohondar sjetio, da se slijepo crijevo nalazi na desnoj strani, odmah bi se riješio svog straha. - Sad se može dalje dogoditi, da naš hipohondar zbog svoje velike zabrinutosti najedanput dobije osip na lijevoj strani trbuha. Ta se pojava može nazvati i d e o p l a s t i j o m , ne zato, što bi se specifički radilo o učinku sugerirane misli, nego zato što se radi o tvorbi, koja potječe od takvih misli, koje dugo i živo zanimaju dušu, a prema kojima onda duša o b l i k u j e tijelo. Lindworsky smatra, da je ideoplastija naravni proces, koji se načelno može protumačiti bez ikakve mistične sile i bez neposrednog djelovanja duše na tijelo s a m i m p s i h o l o š k o - f i z i o l o š k i m "z a k o n i m a r e p r o d u k c i j e". Tom prilikom izričito kaže: Po ovoj je teoriji razumljivo, kako može nastati naravna stigmatizacija. Često stigme uopće ne izgledaju kao da su udovi naprosto probijeni nekim predmetom, već su to crvenila, otekline, krvarenja i slično, dakle, živcima regulirane reakcije organizma. To što se u hipnozi dosada nisu mogle proizvesti prave stigme, nego samo mjehuri i bubuljice, nije razlog protiv spomenute tvrdnje, jer se u hipnozi nikad ne može postići ono duševno raspoloženje, u kojem se nalazi onaj, koji proživljava vizije. Time se ništa ne tvrdi o stvarnom podrijetlu pojedine konkretne stigmatizacije[20].

Prema današnjem stanju znanosti možemo o psihologiji stigmatizacije ukratko reći slijedeće:

Ne treba u svakoj stigmatizaciji gledati čudo u bogoslovskom smislu, to jest pojavu, koju jedino Bog može proizvesti. Ali stigmatizacija nije ni obični, čisto naravni proizvod (kao što su na pr. pojave sugestije i autosugestije). Stigmatizacija pretpostavlja izvjesne potresne duševne doživljaje, a zatim intenzivno religiozno proživljavanje Kristove muke. To intenzivno proživljavanje osposobljuje dušu, da djeluje kao takozvana p l a s t i č n a s i l a , koja oblikuje tjelesnu vanjštinu prema nutarnjem doživljavanju. Ova se intenzivnost vrlo visokog stupnja postizava, kako se čini, samo u i s k r e n o j odnosno p r a v o j religioznosti; dakle, ne u sugeriranoj religioznosti kao takvoj. Ali ona svejedno ne

---

20 J. L i n d w o r s k y , navedena rasprava, str. 40.

vodi uvijek do stigmatizacije. To je znak, kako nam se opet čini, da je djelatnost spomenute "plastične sile" uvjetovana još i drugim činbenicima. Kojima? U prvom redu milošću (u onom smislu, u kojem je milost kod svih pravih religioznih čina u različnoj mjeri potrebna), a u psihološkom pogledu naročitom psihičkom strukturom cijele osobe kao i njenom naročitom tjelesnom konstitucijom. Tako je donekle razumljivo, da je Blažena Djevica Marija pod samim križem mogla zajedno sa svojim Sinom na najintenzivniji način proživljavati Kristovu muku, a da kod nje ipak nije morala uslijediti stigmatizacija.

Nije opravdano, kad se odveć apodiktički tvrdi, da je stigmatizacija obični naravni proces i da za njeno tumačenje nisu potrebni nikakvi izvan-ljudski činbenici[21]. Možda je tako, ali to još nije sasvim sigurno dokazano. No da se to i dokaže, stigmatizacija bi ipak mogla imati i nadnaravni z n a č a j .

Kad se obratno najvećom akribijom upozoruje na razliku, koja postoji između onih pojava, do kojih se dolazi sugestijom ili autosugestijom, i pojava, koje smatramo pravim stigmama, onda je to bez sumnje zahtjev pravog znanstvenog istraživanja. Tako je na pr. J. M. H ö c h t usporedio slučaj stigmatiziranе protestantkinje (Elisabeth K.), o kojoj izvješćuje liječnik A. Lechler, s inače poznatim stigmatiziranim osobama, za koje se drži, da imaju prave stigme. On ističe slijedeće momente: 1. U pogledu p o s t a n k a jedne su rane proizvedene voljom, pretjeranim naprezanjem volje, sugestijom ili hipnozom, dok su druge nastale sasvim spontano, bez naprezanja volje, bez hipnoze, u ekstazi (a to znači, da je potpuno iskopčana voljna i sugestivna djelatnost). 2. U pogledu a n a t o m s k o - f i z i o l o š k o g z n a č a j a u jednom slučaju imamo rane, koje su vrlo male, više samo promjene na koži nego "rane", a krv izlazi iz njih samo u kapljicama i u vrlo ograničenoj mjeri; u drugom slučaju imamo duboke rane, koje bi normalno mogle ili morale izazvati smrt (na pr. stigme srca), teška krvarenja (kod nekih svaki dan, kod najviše njih svaki tjedan, i to kroz godine i desetljeća) s gubitkom krvi od više litara, dok su rane presvučene tankom prozirnom kožicom - rane imaju ugodan miris, a krv teče protivno zakonu sile teže. 3. U pogledu t r a j a n j a jedne stigme prestaju za dan

---

21 Predaleko je išao A. Brecelj, kad kaže: "Razprava o stigmatizaciji nas vede samo do ugotovitve, da spada ta pojav, dasi izreden in sila redek, vendar v red in vrsto človeškega dogajanja, ki mu ni treba iskati razlage izven človeške narave. Stigmatizacija ni sama po sebi čudežen pojav, čudežen v tem zmislu, da bi se trebalo za naše doumevanje zatekati k izvenčloveškim činiteljem." (U opasci primjećuje uredništvo, da pisac ne isključuje kod toga djelovanje milosti.) A. B r e c e l j , Studija o stigmatizaciji. (Čas. 27, 1932-33, str. 122.) Na taj je članak s teološko-filozofskog stajališta odgovorio A. U š e n i č n i k , Pripomnje k študiji o stigmatizaciji. (Čas, 27, 1932-33, str. 127-137.) U tom se odgovoru dobro ispravljaju Breceljove apodiktične tvrdnje, prema kojima bi se stigmatske pojave Terezije Neumann mogle naravno tumačiti. Ušeničnik ispravno brani tezu, da stvar još nije dovoljno ispitana: non liquet.

dva, kad prestaje sugestija, dok druge ostaju godinama i desetljećima, i to najčešće protiv volje stigmatizirane osobe, a ostaju bez upale i gnojenja, niti prelaze u rak ili čirove. 4. U pogledu o s t a l i h o k o l n o s t i u prvom se slučaju otvoreno priznaje, da ima simptoma teškog histeričnog oboljenja; u drugom slučaju većinom nema ni traga histerije, ali zato baš protivno imamo svu silu mističnih pojava, koje govore za sebe[22].

Kako god bilo s tim razlikama između "neprave" i "prave" stigmatizacije, zato u pojedinom konkretnom slučaju nije ni najmanje ugrožena e v e n t u a l n a n a d n a r a v n o s t stigmatskih pojava[23]. Kod prosudivanja stigmatizacije treba najviše paziti na c j e l o k u p n u o s o b u , a ne samo na to, da li bi se koja crta mogla tumačiti sugestijom ili hipnozom.

Nadnaravnost stigmatizacije

Nazor o psihogenom postanku stigmatizacije, koji zastupa G. Wunderle, osniva se na dobrim razlozima. Prema njemu bi se čak nekako moglo razumjeti, zašto u istočnim crkvama nema stigmatizacije. Istočne crkve shvaćaju Krista pretežno i prvenstveno kao g l o r i f i c i r a n o g Bogočovjeka, a to shvaćanje ne pruža potrebne duševne preduvjete za intenzivno proživljavanje Kristove m u k e . Time, naravki, nije rečeno, da je stigmatizacija kod istočnih kršćana nemoguća, nego je na taj način samo pozitivno razumljivo, da Bog i u svojim čudesima nadovezuje na duševne dispozicije. Tako bi također donekle bilo shvatljivo, zašto znamo tek u 13. stoljeću za pojavu stigmatizacije; to je vrijeme krstaških ratova, odnosno vrijeme, kad je uslijed krstaških ratova svijest o Kristovoj muci i o Kristovom grobu naročito oživjela.

Ipak ima i dobrih razloga, koji govore protiv psihogenog podrijetla stigmatizacije. Bilo je, naime, stigmatiziranih osoba, koje nisu čeznule za ranama razapetoga Krista, koje nisu valjda nikad ozbiljno mislile na to, da bi na svom tijelu mogle dobiti takve rane, ili koje su čak molile Boga za protivno. Ovaj se posljednje razlog ne protivi mogućnosti psihogene stigmatizacije; naprotiv on bi baš kao "očekivanje" mogao pospješiti psihogeni postanak stigmatizacije.

Međutim, da je a p o d i k t i č a n sud u toj stvari vrlo težak, vidi se među ostalim iz slijedećega. Učenjaci, koji se s jedne strane pozivaju na navedene razloge kao na nešto, što govori protiv psihogenog pod-

---

22 J. M. H ö c h t , Grösse, Erhabenheit und Beurteilung der Stigmatisation. Eine Einführung in die Geschichte der Stigmatisierten. Waldsassen 1938, str. 70-71.

23 "Quand même on arriverait à prouver que les stigmates peuvent s'expliquer naturellement, la religion et la mystique n'auraient pas à s'en troubler." A. P o u l a i n , Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique[11]. Paris 1931, str. 586.

rijetla stigmatizacije, s druge strane ističu, "da se prave stigme nalaze samo kod takvih osoba, koje prakticiraju n a j h e r o i č k i j e k r e p o s t i , i koje naročito imaju veliku ljubav prema križu".[24]

Benediktinac A. M a g e r , koji načelno kao Wunderle brani mogućnost psihogene stigmatizacije[25], u ovoj stvari upozoruje na to, da je stigmatizirani kapucin o. Pio da Pietrelcina u samostanu S. Giovanni Rotondo bio pregledavan i ispitivan na zahtjev nadležne crkvene vlasti. Obavijest Sv. Oficija iz godine 1923 i 1924 pokazuje, da je po sudu crkvene vlasti č i n j e n i c a stigmatizacije u ovom konkretnom slučaju izvan sumnje, ali da nije sigurna i njena n a d n a r a v n o s t . Prema tome je mogućnost ili čak vjerojatnost naravnog podrijetla stigmatizacije kao pitanje ostalo otvoreno. Budući da se fizički ili mehanički izazvane rane nikad ne smatraju pravim stigmama, to naravno podrijetlo stigmatizacije može biti samo psihičkog značaja. U vezi s tim valja napomenuti, da po sudu Crkve stigmatizacija kao takva nije nikad bila znak ili jamstvo svetosti. - Mager nadalje ističe, da stigmatizacija, do koje dolazi psihičkim putem, može imati p a t o l o š k i ili k a r i s m a t i č k i značaj. U jednom i u drugom slučaju mjerodavna su - prema dosada poznatim činjenicama - dva uvjeta: prvo je potrebno, da se stigmatizirana osoba bilo kad religiozno bavila mukom Kristovom, a drugo se traži stanovita tjelesna dispozicija, koja se sastoji u potenciranoj primljivosti i osjetljivosti organizma. Psihologija i psihijatrija kao takve nisu nadležne, da sude o n a d n a r a v n o s t i duševnog života. Nema mjerila, kojim bi one mogle empirički ustanoviti, da li je po srijedi n a d n a r a v n i činbenik, koji - ako je po srijedi - mijenja cijelu sliku duše. Ako je vjerski i kreposni život stigmatizirane osobe život s v e c a , onda je i njena stigmatizacija nadnaravna i karismatična[26].

To u načelu znači, da je isprazno nastojanje onih, koji na pr. kao psiholozi ili psihijatri traže ili čak nalaze neke patološke crte kod sv.

---

24 Tako na pr. dominikanac R. G a r r i g o u - L a g r a n g e , Les trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du Ciel. II. Paris 1938, str. 780. Sa stajališta mističnog bogoslovlja bila bi svaka prava stigmatizacija naročita milost, koju Bog daje kome hoće, a koja ne bi bila kao sastavni dio moralne svetosti (p r a v a stigmatizacija bila bi ujedno n a d n a r a v n a): "On revient ainsi à l'explication donnée par saint François de Sales, qui paraît la plus sage. C'est le Crucifié lui-même qui, par le moyen des rayons lumineux, imprime les plaies sur le corps des stigmatisés, qu'il veut configurer à sa Passion pour nous en rappeler le souvenir... C'est une grâce de soi extraordinaire qui n'est pas dans la voie normale de la sainteté" (str. 785 i 786.)

25 A. M a g e r , Le Problème scientifique de la Stigmatisation. (Études Carmélitaines "Douleur et Stigmatisation", str. 143-156.)

26 A. M a g e r , Mystik als Lehre und Leben. Innsbruck-Wien-München 1934, str. 487-490.

Franje Asiškog. Patološki momenti odnosili bi se samo na psihofizičku uvjetovanost stigmatizacije, koja bi mogla i ne biti nadnaravna. Ali kad je Crkva autoritativno izrekla sud o tom, da je Franjo Asiški bio s v e t o g a života, onda je time rečeno, da je njegova duša u svom religioznom doživljavanju bila prožeta naročitim milostima. Što je u njega kao religiozna pojava nastalo "psihogeno", to se rodilo upravo u duši, ukoliko je u svom religioznom doživljavanju bila odlikovana naročitim milostima. Prema tome je takva stigmatizacija n a d n a r a v n a . Drugo je stigmatizacija, koja bi bila i s k l j u č i v i proizvod patoloških činbenika kao adekvatnog uzroka. A drugo je stigmatizacija, koja je samo s t v a r n o proizvedena na tijelu patološki disponiranog čovjeka, tako da je tim patološkim momentima pripravljen teren, ali koja nije f o r m a l n o tvorba tih patoloških činbenika, već potječe od pravog nadnaravnog religioznog doživljavanja. Kao što različne organske i funkcionalne bolesti nisu ili barem ne moraju biti zapreka za svetost, tako ne smijemo smatrati zaprekom nadnaravnosti ni one različne činbenike psihofizičke konstitucije, koji su kao "uvjeti" i kao "materijalni uzroci" povoljni za postanak stigmatizacije. Da li u pojedinom konkretnom slučaju imamo samo egzaltiranu patološku pseudoreligioznost ili pravu nadnaravnu religioznost, o tom daje konačni sud Crkva, a ne psihijatrija. Kad psihijatrija ustanovi, da se radi o pravim patološkim pojavama, kojima je naprosto poremećena sloboda, onda je stvar riješena, i to u negativnom smislu; milost naime nadovezuje na s l o b o d n o djelovanje volje. Ali u svim drugim slučajevima mjerodavni su kriteriji b o g o s l o v l j a , a ne psihijatrije, da se ustanovi, da li je doživljavanje i formalno određeno bolešću i čisto fiktivnim motivima ili, naprotiv, po činbenicima, koji su znak nadnaravnosti. Ako je ovo posljednje dokazano, onda u slučaju stigmatizacije kao plastična sila djeluje n a d n a r a v n o (po milosti određeno) d o ž i v l j a v a n j e K r i s t o v e m u k e , a ništa ne smetaju eventualne patološke dispozicije ili bolesti. Takva "psihogena" stigmatizacija ne bi formalno bila učinak patoloških činbenika kao takvih, nego učinak nadnaravnog ili - još točnije - nadnaravno određenog uzroka (duša + milost) na tijelu patološki opterećenog čovjeka.

Da Bog može i kao i s k l j u č i v i uzrok - dakle, ne psihogeno - čovječjem tijelu utisnuti stigme, ne treba posebno dokazati, jer to nitko ne poriče.

Napomena. - O stigmama Terezije Neumann iz Konnersreutha i danas vrijedi ono, što sam izložio u svojoj monografiji "Konnersreuth u svjetlu psihologije religije" (Zagreb 1937) i u svojoj raspravi "O psihologiji stigmatizacije" (Bogoslovska smotra. 26, 1938, str. 233-254.)

Nadležna crkvena vlast izdala je još 1937. službeno saopćenje o slučaju Terezije Neumann. To saopćenje u cijelosti glasi ovako:

"Godine 1927. podvrgla se Terezija Neumann po biskupskoj odredbi četrnaestdnevnom liječnički nadziranom pregledu u pogledu njena života bez jela i pila. Izvještaj o tom pregledu bio je objavljen. Odonda je prošlo 10 godina, za kojih Terezija Neumann po svojim izjavama nije

uzela nikakva jela i (kroz više godina) također nikakva pića. Opetovano su bile izražavane sumnje, da li su ti podaci točni i ne osnivaju li se možda na prevari ili na samoobmani. Izvještaji, koji su djelomice govorili u prilog a djelomice protiv pouzdanosti izjava Terezije Neumann, nisu mogli i ne mogu pružiti konačno razjašnjenje i sigurnost. Sumnje i prepirke može samo novi od liječnika vođen i nadziran pregled dokrajčiti, jer je pregled od 1927.godine mogao doduše utvrditi tadašnje činjenično stanje, ali ne može biti nikakva potvrda ili pobijanje za ustvrđeni život bez jela i pila za vrijeme slijedećih godina. Zato je diecezanski biskup obitelji Neumann ponovno izrazio želju, da ona da svoj pristanak za takav pregled. Toj želji priključio se cijeli bavarski episkopat i pod datumom od 4. kolovoza 1937.i Sveta kongregacija sv. oficija. Terezija Neumann je pristala na pregled, ali ga je njen otac dosad odbijao odnosno spojio s uvjetima, koji se ne mogu ispuniti. Kod takvog stanja stvari ne može crkvena vlast preuzeti nikakvu odgovornost za istinitost tvrdnje o životu bez jela i pila kao ni za karakter ostalih izvanrednih događaja u Konnersreuthu. Dok se novim pregledom ne stvori jasan sud o tim događajima, ne će se ubuduće više izdavati dopuštenje za posjećivanje Terezije Neumann.

Konačni sud o događajima time ipak nije dan. Literarna prepirka u toj stvari ima u pomanjkanju nužnih temelja malo smisla i vrijednosti, i bilo bi bolje da izostane. Još više vrijedi to o nekim izvještajima, u kojima se lakovjerno traži čudo, a koji nisu dovoljno provjereni,kako ih primjerice sadrži konnersreuthski godišnjak ("Konnersreuther Jahrbuch"). Za te izvještaje Terezija Neumann nije odgovorna, jer su oni većinom bez njena znanja objavljeni." (Objavljeno u: Amtsblatt für die Diözese Regensburg. Nr. 12, 10. Dezember 1937.)

L i t e r a t u r a

Osim djela i članaka, koji su navedeni u tekstu:

Z i m m e r (bez imena), Über Stigmatisation und ihre Erklärung. (Pastor bonus. 38, 1927, str. 343-350.) - P. S i w e k , Konnersreuth w świetle nauki i religji. Kraków 1931. Isti. Metody badań zjawisk nadprzyrodzonych. Problem Konnersreuth. Kraków 1933. - G. W u n d e r l e , Um Konnersreuth. Neueste religionspsychologische Dokumente. Würzburg 1931. - J. D a n e m a r i e , Le Mystère des Stigmatisés. De Catherine Emmerich à Thérèse Neumann[4]. Paris 1933. - J. D e u t s c h , Wie steht's um Konnersreuth? Offener Brief an S.Exzellenz dem H. H. Erzbischof von Lemberg vom armenischen Ritus Dr. Josef T e o d o r o w i c z . Lippstadt 1936 (tiskano kao rukopis). Isti, Ärztliche Kritik an Konnersreuth! Wunder oder Hysterie? Lippstadt 1938. - A. S e i t z , Das Stigmatisationsproblem von Kronnersreuth in Wahrheit und Klarheit. Neue, exakt wissenschaftliche Begründung. Karlsruhe 1939. - N. L a u e r , Barbara Pfister. Eine pfälzische Stigmatisierte. Ein Lebensbild nach Zeugnissen und

Aufzeichnungen. Speyer a. Rh. 1939. - H. J. S e l l e r - I. D i e t z , Im Banne des Kreuzes. Lebensbild der stigmatisierten Augustinerin A. K. Emmerick. Würzburg 1940. (U ovom djelu podaci o literaturi: str. 517-520.) Poredi također: Das Leben und Leiden unseres Herrn Jesu Christi und seiner hl. Mutter. Nach den Gesichten der gottseligen Anna Katharina Emmerick. Aus den Tagebüchern von Clemens Brentano. Herausgegeben von D. K. B ü c h e. München 1937.

SEDMO POGLAVLJE

PSIHOLOGIJA MISTIČNOG DOŽIVLJAVANJA

Kao naročita vrsta, a ujedno i kao vrhunac religioznog doživljavanja spominje se takozvano m i s t i č n o doživljavanje. Psihologija se njime bavi, ukoliko ono znači neko duševno stanje. Za njegovo ispitivanje ne dolazi u obzir pokus, nego opažanje, i to razmjerno rijetko samoopažanje, tako da se psiholog ima ravnati po uvjetima i zakonima, koji vrijede općenito za opažanje tuđeg religioznog života. Radi se zapravo o ispitivanju onoga, što su mistici na osnovu svog samoopažanja zabilježili kao svoje naročite doživljaje. Najveća je poteškoća valjda u tom, što su njihovi izvještaji često takvi, da je mistični doživljaj projiciran u terminologiju, koja je stvorena po filozofskim sustavima i po empiričkim znanostima, kojima je "mistično" kao stvarnost nešto sasvim strano; ili se radi o izvještajima, koji ne odgovaraju zahtjevima samoopažanja u duhu znanstvene psihologije. Ipak postoji i vrlo dobar materijal. Sv. Terezija od Isusa (iz Avile), "najgenijalnija ličnost kršćanske mistike", opisuje svoje doživljaje - kako ističe A. Mager - u svoj neposrednosti, izvornosti i svježini doživljavanja. A i danas ima mistika, koji su donekle školovani i izvježbani u psihološkom opažanju.

Kad prema autobiografskim bilješkama ispitujemo m i s t i č n e doživljaje, valja imati pred očima religiozno naziranje pojedine osobe, koja je te doživljaje zabilježila. "Misticizam" poganskih religija nije isto, što na pr. kršćanska objava smatra mističnim iskustvom.

Metodički bismo mogli postupati tako, da bismo uzeli u obzir sve ono, što se na bilo koji način prikazuje "mističnim" doživljajem. Međutim, taj je put utoliko nezgodan, što bismo tako morali iskustveno voditi računa i o takozvanim okultnim pojavama, koje su "mistične" ukoliko su "tajanstvene". Što je mistično, to je i tajanstveno, barem ako se radi o shvaćanju stvari prema prvim utiscima. Ali mi ovdje želimo sasvim određeno uočiti one religiozne doživljaje, koji se u naročito specificiranom značenju riječi nazivaju mističnim iskustvom, a koji su kao takvi najviše poznati u kršćanstvu, i to u katoličkoj religioznosti. Poznato je, da na pr. i Plotinov neoplatonizam govori o mističnom sjedinjenju čovjeka odnosno duše s principom svega onoga, što postoji. Ali naša svrha nije, da ovdje odredimo smisao sv'm onim varijantama, u kojima su mislioci u različno vrijeme i prema različitim sustavima upotrebljavali riječ "mistika" ili "mistični". Ako se nekom čini neopravdanim ili čudnim, što se baš poziva-

mo na k r š ć a n s k i pojam mističnog iskustva, onda ga upućujemo na H. Bergsona, koji je vrlo cijenio kršćansko mistike, u tolikoj mjeri, da je tumačio njihovo iskustvo kao jedini temelj za dokazivanje egzistencije Božje; to je, uostalom, bilo uvjetovano njegovim intuicionističkim spoznajno-teoretskim stavom[1].

Ne može biti stvar psihologa, da sudi o tom, da li uopće ima ili može biti u nekatoličkim i nekršćanskim religijama o n i h i s t i h mističnih doživljaja, kakvi su nam poznati u životu katoličkih svetaca. O tom sudi bogoslovlje, i to po naročitim kriterijima. Psiholog mora ovdje biti vrlo skroman. Koliko god bilo važno njegovo ispitivanje mističnog iskustva, naročito u svrhu shvaćanja i tumačenja pseudomističnih pojava, on ipak nije pozvan dati p o z i t i v n o tumačenje o samoj biti mističnog doživljavanja kao nadnaravnog zbivanja.

Niti je stvar psihologa, da ulazi u raspravljanje o tom, kako se ima shvatiti mistični doživljaj u odnosu prema askezi i svetosti; nije do njega, da odluči, da li je mistično doživljavanje kao "produljenje" onog nadnaravnog života, koji je kršćanin primio sakramentom krštenja, ili je to sasvim izvanredna milost. Njegova je zadaća u tom, da prema načelima iskustvene spoznaje ispita sve podatke, kojima su mistici pokušavali fiksirati svoje naročito doživljavanje. Može biti, da se to doživljavanje po svojoj duševnoj strukturi razlikuje od svega ostalog doživljavanja. Moguće je također, da u pogledu same strukture nema razlike, ali da bogoslovlje po kriterijima nadnaravnosti ipak ustanovi izvjesne razlike.

Mi ćemo ovdje tek ukratko iznijeti neke glavne točke, i to ukoliko ih smatramo tipičnima za ilustriranje današnje znanstvene situacije na području psihologije mističnog doživljavanja i mistike uopće. Ma da pitamo samo za psihologijski aspekt mističnog doživljaja, ipak je ovo pitanje toliko vezano na samu problematiku dogmatskog i mističnog bogoslovlja, da ne bi bilo ni uputno ni opravdano, da ovdje isključivo s psihologijskog stajališta sudimo o činjenicama, koje mogu biti "takve" i "drukčije".

U čemu se sastoji mistični doživljaj?

Prema psihologijskoj studiji benediktinca A. M a g e r a dalo bi se iskustvo kršćanskih mistika opisati na slijedeći način:

1. Mistični je doživljaj, kad se prvi put pojavi, kao nešto sasvim novo, a razlikuje se od ostalog religioznog doživljavanja u tolikoj mjeri, da mistik ne će nikad zaboraviti, kako se taj doživljaj pojavio. Uvi-

---

[1] Poredi H. B e r g o n , Les deux sources de la morale et de la religion[16]. Paris 1934. Poredi: V. K e i l b a c h , Problem intuicije u modernoj filozofiji i psihologiji religije. (Bogoslovska smotra. 25, 1937, naročito str. 77.)

jek će ga se živo sjećati. Kad prvi put nastupi, mistični doživljaj traje samo pet do deset minuta. Tijekom dana može se nekoliko puta ponoviti, a poslije stanovitog vremena može trajati i po čitav sat. Značajno je, da mistik u pogledu početka i svršetka tog doživljavanja ne može biti u sumnji.

2. Mistik ne može utjecati na trajanje svog doživljavanja, kao što ga ne može ni izazvati ni prekinuti. Iza svega stoji neka tuđa sila.

3. Duša je kao uronjena u samo svijetlo. Ona ima neposredno iskustvo kao da je čisti duh i kao da Bog kao duh djeluje u njoj. Ona više ne pazi na tijelo i njegovu okolinu. Na početku, doduše, ima neodređenu svijest o tom, da se nalazi u tijelu i u prostoru. Njena je obuzetost po Bogu kao pasivnost, ali ipak ne u smislu ukočenosti i nedjelatnosti, jer duša prelazi u takvu djelatnost, prema kojoj sva prijašnja djelatnost izblijedi. Pasivnost je samo u tom, što mistik ne može sam izazvati svoj doživljaj. Sve je to samo kao početak mističnog života, a po španjolskoj mistici zove se "molitva m i r a". Duša je tu još u stanovitoj udaljenosti od Boga, a čezne za tim, da preskoči tu udaljenost. Ona je ujedno svijesna svih nesavršenosti, koje sprečavaju tjesnije sjedinjenje s Bogom. Ukratko, duša još pati od tereta tijela, uslijed čega onda i nastaju različna bolna stanja. - Dolazi do promjene u duši, do zbližanja između Boga i duše, do onih "zagrijaja", o kojima mistici tako često govore. To je sad ono srednje stanje mističnog doživljavanja, koje se zove "molitva s j e d i n j e n j a". Ono traje u prvo vrijeme samo deset do petnaest minuta, poslije i po čitav sat. I u tom se stanju mistik ne može baviti drugim stvarima, nego je sasvim predan svom doživljavanju. U prvo je vrijeme uvijek tako, da ovo stanje slijedi iza "molitve mira" i da i iza njega samo slijedi "molitva mira". Ali je poslije često slučaj, da ono nastupi iznenada i neposredno. Taj doživljaj može biti tako potenciran, da se mistiku čini, kao da je njegova duša rastavljena od tijela, jer izgubi svaku svijest o tijelu i prostoru. To stanje nastupa tako nenadano i snažno, da se tijelo ukoči, i kao da ga duša trgne na gore. To je "molitva e k s t a z e", koja je kao vrhunac onoga, što se pokazalo na prvom stupnju mističnog doživljavanja: duša je toliko riješena tijela, da bi ih jedino još smrt mogla više ili jače rastaviti. - Zato nastaje novo čišćenje duše, tako da nestaju i zadnji tragovi ograničenja po tijelu. To je stanje, u kojem Bog prožima dušu kao što vrućina prožima zrak, kako se jednom izrazio sv. Ivan od Križa. Bog i duša ostali su različni, ali ujedno su sjedinjeni na najuzvišeniji i najsavršeniji način: "d u h o v n o v j e n č a n j e". Na ovom stupnju mistični doživljaj postaje trajnim stanjem. Dok se mistik nalazi u njemu, može obavljati i druge poslove. Samo san znači prekid. Značajno je za taj stupanj mističnog doživljavanja, da je u isto vrijeme ostvareno i ono, što je tipično za m i s t i č n o stanje duše, i ono, što je tipično za njeno n o r m a l n o stanje. Duša se služi tijelom, osjetilna djelatnost nije iskopčana, a ipak je duša savršeno slobodna: uspostavljen je potpuni sklad između duše i tijela. (Navodno duša Boga ne iskusi samo kao stvoritelja, nego kao Trojstvo.)

U čemu se sastoji jezgra ili bit mističnog doživljaja? Za karakteriziranje toga mogla bi poslužiti slijedeća opaska. Možemo u duši razlikovati dvostruki aspekt. Ona je "duša t i j e l a", ukoliko je princip života

u tijelu i ukoliko je u svojoj djelatnosti i sama vezana na tijelo. Ona je također "d u h o v n a duša", ukoliko može postojati i odijeljeno od tijela, samostalno. Tako bi se sad mistični doživljaj mogao shvatiti kao nešto, što se odigrava na razinama "d u h o v n e duše", gdje duša djeluje, ali tako, da u svom djelovanju nije vezana na tijelo.

Sam s m i s a o tog djelovanja i sjedinjenja s Bogom psihologijski ne može biti točno određen, jer je to prvenstveno, ako ne isključivo stvar bogoslovlja[2].

"Transpsihologijsko iskustvo"

Sa stajališta bogoslovlja brani se A. Stolz protiv iznesenog mišljenja, da je mistično doživljavanje nešto "sasvim novo" i da bi ga trebalo smatrati nečim, što se odvija na razini "duhovne duše", a ne ujedno "duše tijela". Stolz uopće misli, da se psihologijski ne može ustanoviti takva karakteristika mističnog doživljaja, da bismo ga mogli shvatiti u n j e g o v o j p r a v o j b i t n o s t i. Kao što se vjera kao prihvaćanje objave po svojoj duševnoj strukturi ne razlikuje od čina, kojim inače vjerujemo autoritetu, nego samo po milosti kao nadnaravnom i utoliko "transpsihologijskom" činbeniku, tako isto je i mistično doživljavanje "transpsihologijsko iskustvo". Dakako, ne u tom smislu, što se ono ne bi nikako odvijalo na područjima duševnog iskustva i što o njemu ne bismo ni mogli imati bilo kakvog iskustva, nego u tom smislu, što cijelu bit mističnog doživljaja treba tumačiti po onom o n t o l o š k o m činbeniku, koji određuje sam taj doživljaj. Dalo bi se zamisliti, da i u nekršćanskim religijama nalazimo neku vrstu doživljavanja, koje je po svojoj duševnoj strukturi nalik na doživljavanje kršćanskih mistika ili čak istovjetno s njim. Ipak ova sličnost ili istovjetnost "pojava" ne bi dala pravo na to, da tvrdimo, da i u nekršćanskim religijama ima pravog mističnog doživljavanja. Upravo ono, što je b i t n o u mističnom doživljaju, to je za psihologa neizrecivo. I tko god bude pokušao, da bilo kako prikaže mistični život, morat će priznati sa sv. Pavlom, da su "neiskazane riječi, kojih čovjeku nije slobodno govoriti" (II. Kor. 12,4)[3].

Držim, da su opravdane misli, koje iznosi A. Stolz, ali da njima stvarno nije pogođeno stajalište, što ga zastupa A. Mager, ukoliko se radi o p s i h o l o g i j s k o m pitanju mističnog doživljavanja. Cijelo je pitanje postavljeno na svoje pravo mjesto tim, što napominjemo, da ni Mager ne ide za tim, da po psihičkoj strukturi donese sud o samom smislu mističnog doživljavanja. On samo opravdano tvrdi, da i taj doživljaj ima svoju duševnu strukturu, ukoliko znači pravo duševno stanje, pa da ga zato treba i iskustveno uočiti i ispitati. Taj je zahtjev tako skroman,

---

2 A. M a g e r , Mystik als Lehre und Leben. Innsbruck-Wien-München 1934, str. 158-173.

3 A. S t o l z , Theologie der Mystik. Regensburg 1936, str. 185-191.

ali jedno tako opravdan, da ga ne možemo zabaciti.

Sasvim je pogrješno takozvano racionalističko prosuđivanje mističnog iskustva, jer ono zapravo prelazi u "psihologiziranje". Tu se gube iz vida nadnaravne značajke, pa je mistični doživljaj samo još kao poremećenje normalne religioznosti, kao "svetačka" neuravnoteženost i ekscentričnost. Prema takvom shvaćanju je na pr. sv. Pavao samo epileptičar, a sv. Terezija prvakinja histeričnih žena.

Ne želimo ni najmanje umanjiti ili sasvim prešutjeti priznanja samih mistika o njihovim eventualnim bolestima. Bilo je bolesti, koje su se pogoršale ili koje su uopće nastale kao "posljedice" mističnog doživljavanja. Spominje se slabljenje tjelesnih snaga, zatim je govor o različnim bolima i funkcionalnim smetnjama, o uzetosti, o grčevima i o mnogim drugim sličnim pojavama. Ipak se moramo ograditi protiv kobne pogibelji neopravdanog "psihologiziranja", koja je vrlo velika, otkad mnogi pripisuju zagonetnoj potsvijesti kao psihičkom činbeniku neku vrstu čudotvorne moći, kojom "tumače" naprosto sve. Poučan je u tom pogledu uvod u metapsihologiju mističnog iskustva od E. M a t t i e s e n a[4], a pravac, koji u tom pogledu zastupa američka psihologija religije, upravo je tipičan[5]. U mnogo slučajeva može se, doduše, i čisto iskustveno utvrditi prava razlika između mističnih i patoloških doživljaja, u prvom redu ako se uočuju okolnosti, u kojima se nalazi subjekt, i motivi, koji ga određuju u njegovom doživljavanju[6]. Samo se ne smije zaboraviti, da čisto iskustvenim putem ne možemo utvrditi samu bit mističnog doživljaja, onoga doživljaja, koji je zagonetno doživljavanje "nadnaravnoga" na način, da mu nema prave analogije u ostalom našem iskustvu.

Magizam i okultizam

Za razliku od mističnih doživljaja govorimo o takozvanim m a g i č n i m pojavama, za koje danas mnogi drže, da imaju svoj uzrok u živčanim središtima, svakako u samom čovjeku. Neko najviše živčano središte vodilo bi do "samosvijesti" ili "gornje svijesti", dok bi neka niža živčana središta sačinjavala područje onoga, što neki zovu "ne-svijest" ili "potsvijest". Različne patološke dispozicije i namjerna sistematska vježba mogu voditi do toga, da se jedno od nižih živčanih središta razmjerno osamostali. Ono onda prema "gornjoj svijesti" nastupa kao nova osoba (personifika-

4 E. M a t t i e s e n , Der Jenseitige Mensch. Eine Einführung in die Metapsychologie der mystischen Erfahrung. Berlin und Leipzig 1925.

5 Naročito W. J a m e s , Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens[4]. Deutsche Bearbeitung von G. W o b b e r m i n . Leipzig 1925.

6 R. G a r r i g o u - L a g r a n g e , Les trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du Ciel. II. Paris 1938, str. 792-802.

cija). S takvim personifikacijama mogu biti povezane različne halucinacije; podrijetlo halucinacija je, kako se čini, u umjetnim podražajima živčanog središta. Prema takvim pretpostavkama "naprednjaci" naginju mišljenju, da se različne pojave mističnog doživljavanja mogu svesti na isto, što je ono nepoznato "o k u l t n o" duševno zbivanje, kome nikako ne treba tražiti uzrok izvan same duše odnosno čovjeka. Kad mistik "vidi" Boga ili "čuje" njegov glas, jesu li to samo optične i akustične halucinacije?

Prije svega i sami mistici znaju voditi računa o tom, da li sam Bog djeluje u njima ili ne. Tako na pr. sv. Terezija izričito razlikuje tri mogućnosti:

"Htjela bih razložiti varke, što se ovdje mogu desiti; premda mi se čini, da će zadesiti malo ili nikako onoga, tko ima veliko iskustvo. Ali to iskustvo mora biti obilato. A ja želim razložiti, kako se razlikuje, kad govori duh Božji, kad li zli duh, ili je, može se desiti, umišljanje samoga razuma tako, te razum govori sam sebi. Ne znam, može li to biti, ali se meni i danas činilo, da može. Kad govori Bog, iskusila sam u mnogo stvari, što su mi rečene prije dvije ili tri godine, i sve su se izvršile, a dosada se nijedna nije pokazala lažnom. A poznala sam i po drugim znakovima, iz kojih se vidi jasno, da je (govoric) duh Božji, kao što će se reći poslije...[7]"

Načelno može biti, da izvjesni mistični doživljaji po svojim duševnim komponentama nisu ništa savršeniji od stanovitih magičnih pojava. Njihova je razlika ipak velika, ako se razlikuju po podrijetlu. Uzmimo na pr. slučaj, da čovjek uistinu vidi ili čuje nešto. Ako su govori i viđenja proizvedeni od Boga, onda ih s pravom smatramo mističnima; nisu magični, jer nisu nastali naravnim podražajima u živčanim središtima. Ako usprkos ovoj jednakosti u pogledu duševne strukture, postoje druge oznake, po kojima se može ustanoviti prilična razlika između mističnih i magičnih pojava. Kod magičnih procesa je tako, da ih subjekt iskusi kao čine, koji o njemu ovise; subjekt je svijestan svog nenormalnog raspoloženja; halucinacije vode do fiziološkog umora, čak do prave iznemoglosti. Sadržaj je halucinacija nešto, što je kulturno, čudoredno i religiozno bez vrijednosti, a često čak štetno. Kod mističnog je doživljavanja protivno slučaj: subjekt nije svijestan neke abnormalnosti. Sadržaj mističnog doživljavanja je nešto uzvišeno: uvijek se radi o ostvarivanju kraljevstva Božjeg na zemlji, o promicanju onih ciljeva, koje naučava kršćanska objava.

Iznoseći ove i slične misli na osnovu raščlanjivanja autobiografskih bilježaka sv. Terezije, A. M a g e r brani još i slijedeće točke[8]:

1. Mistika svih vremena izvješćuje i o takvim duševnim procesima, koji po svojoj strukturi nemaju ništa zajedničko s magičnim pojavama. Ako

---

7 Djela sv. Terezije od Isusa. Preveo F. B i n i č k i . I. Zagreb 1933, str. 146 (glava XXV.).

8 A. M a g e r , Mystik als Lehre und Leben. Str. 262-271.

tko unaprijed drži, da uopće ne može biti duševnih procesa, koji ne bi bili vezani na fiziološke čine, taj će ili naprosto nijekati te mistične doživljaje ili će za njih tražiti neku analogiju u fiziološkom i psihofizičkom životu. - Sv. Terezija govori posve određeno o "intelektualnim" govorima i viđenjima kao čisto duhovnim činjenicama. Ne sudjeluju osjetila. Tijelo je kao sasvim iskopčano. Živci se ne umaraju. Naprotiv, cijeli se ljudski organizam oporavi i osvježi. Ova činjenica dokazuje, da se te vrste mističnih događaja ne odvija ni na području unutrašnjih osjetila ni na području razumskog zaključivanja. Djelatnost je, naime, izvanjskih i unutrašnjih osjetila takva, da osjet raste samo do izvjesne točke, kakvi god bili podražaji, a iza toga opada ili se organ uništi (zakon, koji je poznat po Weberu i Fechneru). Razumsko je zaključivanje kao takvo, doduše, stvar duha, ali ono je vezano na datosti unutrašnjih osjetila te je utoliko posredno pogođeno navedenom zakonitošću. U tome je razlog, zašto mišljenje umara i zašto ono može voditi do uništenja živčanih središta u mozgu. U tome je ujedno razlog, zašto se fantazija, a dosljedno i razum, ne može dugo baviti istim predmetom; lako bi moglo doći do patoloških pojava. - Sv. Terezija jasno govori o intelektualno-mističnim doživljajima takve naravi, da je kod njih isključeno svako sudjelovanje osjetila i zaključivanja. Prema tome bi bit mističnih doživljaja bila u tom, što duša djeluje k a o č i s t i d u h . Na taj način imali bismo i psihologijski točnu granicu između mističnih i magičnih procesa. M i s t i č n i doživljaji bili bi čini duhovne duše, koja bi u pogledu načina postojanja bila spojena s tijelom u pravo jedinstvo, ali koja bi ipak mogla djelovati i neovisno o tijelu. M a g i č n e bi se pojave naprotiv sastojale u tom, što bi djelatnost duše bila samo funkcija bilo kojih fizioloških i psihofizičkih procesa.

2. Dalo bi se zamisliti, da djelatnost duše kao "d u h o v n e duše" prelazi u pojmovno mišljenje, da na taj način podražaji utječu na živčana središta mozga, da podražaji onda prelaze na organe čovječjih osjetila i preko njih na fizički medij. U tom slučaju imali bismo na pr. optične ili akustične halucinacije, koje bi stajale u službi mističnog doživljavanja. Dok halucinacije inače nastaju tako, da podražaji na umjetan način utječu na živčana središta mozga, ovdje bi podražaj došao od djelatnosti čiste duše. - To bi bili takozvani tjelesni ili i m a g i n a r n i mistični doživljaji. Ovdje bi bilo vrlo teško razlikovati mistične doživljaje od magičnih.

3. Prema iznesenim principima dala bi se zamisliti neka n a r a v n a mistika, koja bi se razlikovala od nadnaravne mistike i od obične magije. Naravna i nadnaravna mistika imale bi isti psihički korijen u duši kao "d u h o v n o j duši", dok bi psihički korijen magije bio u duši kao "duši t i j e l a".

Napominjem, da je ovo razlikovanje naravne i nadnaravne mistike utoliko od važnosti, što bismo mogli zamisliti naravni mistični doživljaj, koji ne bi bio religioznog značaja, recimo u umjetnika ili pjesnika. Da li

bi na području religioznosti ne samo moglo biti, nego da li bi i s t v a r n o bilo naravnih mističnih doživljaja, ne može čovjek tvrditi apsolutno i apodiktički. Religija je, naime, o d n o s između čovjeka i Boga. Stoga nije dosta promatrati religiju sa stajališta samog čovjeka, nego je valja promatrati i u svijetlu Božje objave (ako se Bog stvarno objavio). Znamo, da je po objavi čovjek podignut u nadnaravni red i da milost djeluje svagdje, gdje je u čovjeka iskrena religioznost odnosno iskreno traženje Boga[9].

Što se konačno tiče "magičnih" ili "okultnih" pojava kao psihičke stvarnosti, upućujem na **III. dio ove knjige.**

Evo, to su glavni značajni momenti psihologije mističnog doživljavanja. Izvanjske pojave tog doživljavanja mogu biti slične različnim pojavama naravnog doživljavanja. Iskustveno promatranje kao takvo ne može voditi do onoga, što kao pravi i zadnji uzrok stoji iza samih pojava. O tome raspravljaju i sude filozofija religije i mistično bogoslovlje.

L i t e r a t u r a

W. M ü l l e r - R e i f , Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit. Berlin 1921. - M. G r a b m a n n , Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik. München 1923. - J. L e n z , Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen. Würzburg 1923. - J. M a r é c h a l , Études sur la psychologie des mystiques. Dva sveska. Bruxelles-Paris 1924 i 1937. - O. K a r r e r , Der mystische Strom. Von Paulus bis Thomas von Aquin. München 1926. Isti, Die grosse Glut. Textgeschichte der Mystik im Mittelalter. München 1926. Isti, Gott in uns. Die Mystik der Neuzeit. München 1926. Isti, Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart. Würzburg 1928. - F. M e e r p o h l , Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein. Würzburg 1926. - A. G a r d e i l , La structure de l'âme et l'expérience mystique. Paris 1927. - R. d e M a u m i g n y , Katholische Mystik. Das aussergewöhnliche Gebet. Mit einem Lebensbild des Verfassers und einer Einführung in die Mystik von K. R i c h t s t ä t t e r . Freiburg i.Br. 1928. - E. U n d e r h i l l , Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen. Aus dem Englischen übertragen von Helene M e y e r - F r a n c k u. Heinr. M e y e r - B e n f e y . Mit einem Geleitwort von Friedr. H e i l e r . München

---

[9] Opširnije o tom u mom članku: Das gottgewollte und gottgeborgene Lebensganze. Erörterungen zum Begriff der Religion. (Stimmen der Zeit. 136, 1939, str. 203-213.)

1928. - A. B a c k , Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der heiligen Theresia von Jesus. Eine religionsphilosophische und religionspsychologische Untersuchung. Würzburg 1930. - S. G r ü n e w a l d , Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura. München 1932. - R. d e S y n é t y , Psychopathologie et direction. Paris 1934. - Djela sv. Terezije od Isusa. Preveo F. B r n i č k i . Tri sveska. Zagreb 1933. - H. K ü m m e t , Die Gotteserfahrung in der "Summa Theologiae Mysticae" des Karmeliten Philippus A SS. Trinitate. Würzburg 1938. - J. K u c k h o f f , Johannes von Ruysbroeck der Wunderbare 1293-1381. Einführung in sein Leben. Auswahl aus seinen Werken. München 1938. - K. M i n k n e r , Die Stufenfolge des mystischen Erlebnisses bei William Law (1686-1761). München 1939. - L. S e r t o r i u s, Katharina von Genua. Lebensbild und geistige Gestalt. Ihre Werke. München 1939.

III. D I O

P A R A P S I H O L O G I J A I R E L I G I J A

OKULTIZAM I SPIRITIZAM
U SVIJETLU NOVIJIH NAUČNIH ISTRAŽIVANJA

Literatura o okultizmu

Vrlo dobar pregled literature o okultizmu može se naći u djelu: F. M o s e r , Der Okkultismus. Täuschungen und Tatsachen. II. München 1935, str. 979-996. Popisano je oko 580 djela i manjih spisa.

Ovdje dajemo samo i z b o r onih djela, za koja držimo, da su vrlo podesna za nastavak studija u vezi s našim razlaganjima. Mi smo se njima služili.

U pogledu načina citiranja literature u tekstu vrijedi slijedeće:

Djela, koja se nalaze u ovom popisu, navode se tako, da se spominje pisac i skraćeni naslov. Kod ostalih djela ili članaka navodi se puni naslov s mjestom i godinom izdanja; oni nisu ušli u sam popis literature, bilo zato što ih navodimo samo usput, bilo zato što ih donekle smatramo sporednima s obzirom na tematsku cjelinu naše rasprave. To ipak ne znači, da su djela sadržana u "popisu" vrednija od ostalih.

U opaskama je način citiranja jednoliko proveden.

A k s á k o w A. N., Animismus und Spiritismus[2]. Versuch einer kritischen Prüfung der mediumistischen Phänomene mit besonderer Berücksichtigung der Hypothesen der Hallucination und des Unbewussten. Als Entgegnung auf Dr. Ed. v. Hartmann's Werk: "Der Spiritismus". 2 sveska. Leipzig 1894.

B a p p e r t (J.), Kritik des Okkultismus vom Standpunkt der Philosophie und der Religion. Frankfurt a. M. - Berlin 1921.

B a e r w a l d R., Gedankenlesen und Hellsehen. Berlin 1933.

B a u d o u i n Ch., Das Wesen der Suggestion. Einführung in die Psychologie der Suggestion und Autosuggestion. Kritische und geschichtliche Darstellung. Dresden 1926.

B a z a l a A., Tajanstvene pojave (okultizam). S osnovima psihologije podsvijesnih i srodnih im pojava. Za obrazovani svijet. Zagreb 1924.

B e n d e r H., Psychische Automatismen. Zur Experimentalpsychologie des Unterbewussten und der aussersinnlichen Wahrnehmung. Leipzig 1936.

B e n d e r H., Zum Problem der aussersinnlichen Wahrnehmung. Ein Beitrag zur Untersuchung des "räumlichen Hellsehens" mit Laboratoriumsmethoden. Mit einem Geleitwort von E. R. J a e n s c h. Leipzig 1936.

B i c h l m a i r G., Okkultismus und Seelsorge. 4. u. 5. Tausend. Innsbruck 1929.

B ö h m J., Seelisches Erfühlen. "Telepathie" und "räumliches Hellsehen". Eine Sammlung von Original-Versuchen. Pfullingen i. Württ. (1921).

B o r m a n n W., Die Nornen. Forschungen über Fernsehen in Raum und Zeit. Leipzig 1909.

B o z z a n o E., A propos de l' Introduction à la Métapsychique. Paris 1926.

B o z z a n o E., Die Spukphänomene. Einzig autorisierte Übersetzung aus dem Italienischen. Herausgegeben von W. K. J a s c h k e . Bamberg 1930.

C a r e v i ć J., Hipnotizam u svijetlu filozofije. Fiziološko-psihološka studija. Spljet 1914.

D e s s o i r M. (kao izdavač), Der Okkultismus in Urkunden. 3 sveska. Berlin 1925 i poslije.

D e s s o i r M., Vom Jenseits der Seele[6]. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung. Stuttgart 1931.

D r i e s c h H., Parapsychologie. Die Wissenschaft von den "okkulten" Erscheinungen. Methodik und Theorie. München 1932.

D r i e s c h H., Alltagsrätsel des Seelenlebens. Stuttgart-Berlin 1938.

F e l d m a n n J., Okkulte Philosophie. Paderborn 1927.

F i s c h e r O., Experimente mit Raphael Schermann. Ein Beitrag zu den Problemen der Graphologie, Telepathie und des Hellsehens. Berlin u. Wien 1924.

F l a m m a r i o n C., Unbekannte Naturkräfte. Stuttgart 1908.

F l a m m a r i o n C., Rätsel des Seelenlebens. Autorisierte Übersetzung von G. M e y r i n k . Stuttgart 1909.

F l a m m a r i o n C., La mort et son mystère. Svezak II: Autour de la mort. Paris 1921. Svezak III: Après la mort. Paris 1922.

F l a m m a r i o n C., Der Tod und sein Geheimnis. Dresden-Radebeul und Leipzig (1922).

F l a m m a r i o n C., Les maisons hantées. En marge de la mort et son mystère. Paris 1923.

F r i e d l ä n d e r A. A., Telepathie und Hellsehen. Stuttgart 1930.

G a t t e r e r A., Der wissenschaftliche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie. Innsbruck 1927.

G e l e y G., Materialisations-Experimente mit M. Franek-Kluski. In deutscher Übersetzung durch 15 Tafeln illustriert und herausgegeben mit einem Anhang: "Die neuere Okkultismusforschung im Lichte der Gegner" - von Freiherrn v. S c h r e n c k - N o t z i n g . Leipzig 1922.

G r a b i n s k i B., Neuere Mystik. Der Weltkrieg im Aberglauben und im Lichte der Freiheit. Hildesheim 1916.

G r a b i n s k i B., Spuk- und Geistererscheinungen oder was sonst[8]? Eine kritische Untersuchung. Hildesheim 1930.

G r a b i n s k i B., Diesseits und jenseits des Grabes... Geheimnisvolle Tatsachen. Zwingende Beweise für ein Fortleben. Verstorbene, die wiederkehren! Waldsassen 1937.

G r u b e r K., Parapsychologische Erkenntnisse. München 1925.

G r u n e w a l d F., Mediumismus. Die physikalischen Erscheinungen des Okkultismus. Berlin 1925.

G u l a t - W e l l e n b u r g W. v., Wunder der Autosuggestion. Eine Methode der Heilung durch verborgene Seelenkräfte. Kempten 1925.

G u l a t - W e l l e n b u r g W. v., K l i n c k o w s t r o e m C.v., R o s e n b u s c h H., Der physikalische Mediumismus. Berlin 1925.

H a a s W., Das Problem des Mediumismus. Stuttgart 1923.

H a u e r J. W., Werden und Wesen der Anthroposophie[2]. Eine Wertung und eine Kritik. 4 Vorträge. Stuttgart 1923.

H e i m b u c h e r M., Theosophie und Anthroposophie vom Standpunkte des Christentums aus für Gebildete und das Volk beleuchtet. Regensburg 1922.

H e l l w i g A., Okkultismus und Wissenschaft. Unter besonderer Berücksichtigung der Telekinese und der Materialisation. Stuttgart 1926.

H o r m a n M., Spiritizam promatran po priznanjima najglasovitijih spiritista. Konferencije držane u crkvi sv. Katarine. (Preštampano iz "Katoličkog Lista".) Zagreb 1902.

I l l i g J., Ewiges Schweigen -? Ein Blick in die Tiefen der Menschenseele und ein Versuch zur Deutung ihrer Rätsel. Mit viel neuen Tatsachenberichten. Stuttgart-Berlin-Leipzig (1924).

I v a n e k V., Okultizam. Zagreb 1924.

K a r d e c A., Das Buch der Geister und die Grundsätze der Geistlehre betreffend das gegenwärtige und zukünftige Leben im Diesseits und Jenseits. Nach Kundgebungen höherer Geister, Mit Durchsicht und mit Auswahl neu bearbeitet von H. B. F i s c h e r . Leipzig 1922.

K e m m e r i c h M., Die Brücke zum Jenseits. Erweiterte Neubearbeitung von "Gespenster und Spuk". München 1927.

K l i m i s c h R., Leben die Toten? Sind Verstorbene zurückgekommen? Nach eidlichen Aussagen in Seligsprechungsprozessen und auf Grund sonstiger gut bezeugter Berichte. Siebente, verbesserte und wesentlich erweiterte Auflage. Bearbeitet von B. G r a b i n s k i . Graz-Leipzig-Wien 1937.

K y b e r M., Einführung in das Gesamtgebiet des Okkultismus[4]. Vom Altertum bis zur Gegenwart. Stuttgart-Berlin-Leipzig 1923.

L a m b e r t R., Geheimnisvolle Tatsachen. Gemeinverständliche Darstellung der Ergebnisse des experimentellen Okkultismus und Spiritismus. 4.-6. Tausend. Stuttgart 1921.

L a m b e r t R., Die okkulten Tatsachen und die neuesten Medienentlarvungen. Eine Entgegnung auf die letzten Vorstösse der Verächter der Parapsychologie. Stuttgart-Berlin-Leipzig 1925.

L e a d b e a t e r C. W., Ein Textbuch der Theosophie[2]. Einzig autorisierte Übersetzung aus dem Englischen bearbeitet von E. P i e p e r. Düsseldorf 1923.

L e h m a n n A., Aberglaube und Zauberei. Von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart. Dritte deutsche Auflage. Nach der zweiten umgearbeiteten dänischen Auflage übersetzt und nach dem Tode des Verfassers bis in die Neuzeit ergänzt von Dr. med. P e t e r s e n I. Stuttgart 1925.

L é p i c i e r A. H. M., Le monde invisible. Le spiritisme en face de la théologie catholique. Paris 1931.

L o d i e l B., Les phénomènes télépathiques et le secret de l'au-delà[6]. Paris 1908.

L o e w e n f e l d L., Somnambulismus und Spiritismus. Wiesbaden 1900.

L u d e n d o r f f M., Ein Blick in die Dunkelkammer der Geisterseher. Moderne Medium-"Forschung". Kritische Betrachtungen zu Dr. von Schrenck-Notzing's "Materialisationsphaenomene". München 1937.

L u d w i g A. F., Geschichte der okkultistischen (metapsychischen) Forschung von der Antike bis zur Gegenwart. I. Teil: Von der Antike bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Pfullingen (Württ.) 1922.

L u d w i g C., Die Anthroposophie[8]. Ihr Wesen und ihre Ziele. Stuttgart 1922.

Luther F., Der Okkultismus. Eine kritische Einführung in das Gebiet und seine Probleme. Leipzig 1926.

Mager A., Theosophie und Christentum[2]. Berlin und Bonn 1926.

Malfatti H., Menschenseele und Okkultismus. Eine biologische Studie. Hildesheim (1927).

Martensen-Larsen H., Ein Schimmer durch den Vorhang. Vom Einbruch jenseitiger Mächte und Gewalten in das irdische Leben. Berlin (b. g.).

Mattiesen E., Der Jenseitige Mensch. Eine Einführung in die Metapsychologie der mystischen Erfahrung. Berlin und Leipzig 1925.

Mattiesen E., Das persönliche Überleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise. 3 sveska. Berlin und Leipzig 1936-1939.

Messer A., Wissenschaftlicher Okkultismus. Leipzig 1927.

Moll A., Der Spiritismus. Nebst einem Beitrag von K. R. Kuppfer. Neue umgearbeitete Auflage. Stuttgart (1925).

Moll A., Psychologie und Charakterologie der Okkultisten. Stuttgart 1929.

Moser F., Der Okkultismus. Täuschungen und Tatsachen. 2 sveska. München 1935.

Ohlhaver H., Die Toten leben! Eigene Erlebnisse. Hamburg 1916.

Oesterreich T. K., Grundbegriffe der Parapsychologie. Eine philosophische Studie. Pfullingen i. Württ. 1921.

Oesterreich T. K., Der Okkultismus im modernen Weltbild[2]. Dresden 1921.

Osty E., La connaissance supra-normale. Étude expérimentale. Paris 1923.

Osty E., Une Faculté de connaissance supra-normale. Paris 1926.

Osty E. et M., Les pouvoirs inconnus de l'esprit sur la matière. Paris 1932.

Pagenstecher G., Aussersinnliche Wahrnehmung, Experimentelle Studie über den sogenannten Trancezustand. Mit einer Einführung von W. v. Wasielewski. Halle 1924.

Pagenstecher G., Hellsehen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Parapsychologische Studie. Leipzig 1928.

Piper O., Der Spuk[2]. Zweihundertundfünfzig Geschehnisse aller Arten und Zeiten aus der Welt des Übersinnlichen. München 1922.

Raupert J. G., Die Geister des Spiritismus. Erfahrungen und Beweise. Innsbruck (1925).

Raupert J. G., Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit. Innsbruck (1925).

Reiterer A., Stimmen aus dem Jenseits[4]. Die Toten leben. Graz-Leipzig-Wien 1932.

Rhine J. B., Neuland der Seele. Übersetzt und eingeleitet von H. Driesch. Stuttgart und Berlin 1938.

Richet Ch., Experimentelle Studien auf dem Gebiete der Gedankenübertragung und des sogenannten Hellsehens[2]. Autorisierte deutsche Ausgabe von A. von Schrenck-Notzing. Stuttgart 1921.

R i c h e t Ch., Grundriss der Parapsychologie und Parapsychophysik. Ins Deutsche übertragen von R. L a m b e r t . Stuttgart-Berlin-Leipzig (2. izd. 1923).

R i t t e l m e y e r F., Theologie und Anthroposophie. Eine Einführung. Stuttgart 1930.

R u s t H., Das Zungenreden. Eine Studie zur kritischen Religionspsychologie. München 1924.

S c h m i d t K. H., Die okkulten Phänomene im Lichte der Wissenschaft. Berlin 1923.

S c h n e i d e r W., Der neuere Geisterglaube. Tatsachen, Täuschungen und Theorien. Dritte, verbesserte und bedeutend vermehrte Auflage. Bearbeitet von F. W a l t e r , Paderborn 1913.

S c h o l e H., Okkultismus und Wissenschaft. Kritik des okkultistischen Forschens und Denkens. Göttingen 1929.

S c h o r s c h G., Zur Theorie der Halluzinationen. Leipzig 1934.

S c h r e n c k - N o t z i n g A. von, Physikalische Phänomene des Mediumismus. Studien zur Erforschung der telekinetischen Vorgänge. München 1920.

S c h r e n c k - N o t z i n g A. von, Materialisationsphaenomene. Ein Beitrag zur Erforschung der mediumistischen Teleplastie. Zweite, stark vermehrte Auflage. München 1923.

S c h r e n c k - N o t z i n g (A.) v., Der Betrug des Mediums Ladislaus Laszlo. (Nachahmung von Materialisationsphänomenen.) Leipzig 1924.

S c h r e n c k - N o t z i n g A. v o n , Experimente der Fernbewegung (Telekinese) im psychologischen Institut der Münchener Universität und im Laboratorium des Verfassers. Stuttgart 1924.

S c h r e n c k - N o t z i n g A. v o n , Gesammelte Aufsätze zur Parapsychologie. Herausgegeben von Gabriele Freifrau v o n S c h r e n c k - N o t z i n g . Mit einer Einführung von H. D r i e s c h . Stuttgart 1929.

S c h r e n c k - N o t z i n g A. v o n , Die Entwicklung des Okkultismus zur Parapsychologie in Deutschland. Aus dem Nachlass herausgegeben von Gabriele Freifrau v o n S c h r e n c k - N o t z i n g. Leipzig 1932.

S e i t z A., Okkultismus, Wissenschaft und Religion. Band I: Die Welt des Okkultismus. München 1926.

S e i t z A., Illusion des Spiritismus. München 1927.

S p e n c e L., An Encyclopaedia of Occultism. London 1920.

S p e s z A., Okkultismus und Wunder. Ein Verhältnisproblem der Wissenschaft und des Glaubens. Hildesheim 1929.

S p e s z A., Das dunkle Reich in uns. Die Frage des Unterbewusstseins mit besonderer Berücksichtigung der Parapsychologie. Hildesheim 1933.

S p e s z A., Špiritismus či parapsychologia? Trnava 1947.

S t a u d e n m a i e r L., Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft[2]. Leipzig 1920.

T i s c h n e r R., Monismus und Okkultismus. Leipzig 1921.

T i s c h n e r R., Einführung in den Okkultismus und Spiritismus[2]. München 1923.

T i s c h n e r R., Geschichte der okkultistischen (metapsychischen) Forschung von der Antike bis zur Gegenwart. II. Teil: Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Pfullingen i. Württ. 1924.

T i s c h n e r R., Der Okkultismus als Natur- und Geisteswissenschaft. Stuttgart 1926.

V e r n e t t i G. A., È risolto il mistero dello Spiritismo e Forze occulte. I fenomeni sono effetto di radio-biologia umana. Torino 1939.

V e r w e y e n J. M., Die Probleme des Mediumismus. Stuttgart 1928.

V ö l l m e c k e H., Die Gottesidee im Bewusstsein der Menschheit. Religionsphilosophische Betrachtungen über die Geheimlehren als vermeintliche Weltweisheit. Hildesheim (b. g.).

W a s i e l e w s k i W. v., Telepathie und Hellsehen[3]. Versuche und Betrachtungen über ungewöhnliche seelische Fähigkeiten. Halle a. S. 1922.

W e c k e s s e r A., Die Parapsychologische Forschung und ihre Bedeutung für Religion und Religionswissenschaft. Karlsruhe 1928.

W i h a n R., Spiritismus und Theosophie vom Standpunkte der Philosophie. Leipzig (bez god.).

Z a h n H. W., Die okkulte Frage. Diessen 1921.

z u r B o n s e n F., Zwischen Leben und Tod[2]. Zur Psychologie der letzten Stunde. Düsseldorf 1928.

z u r B o n s e n F., Das Zweite Gesicht ("Die Vorgeschichten") nach Wirklichkeit und Wesen. Neubearbeitet von B. G r a b i n s k i . Zehntes bis zwölftes Tausend. Recklinghausen (1940).

O d č a s o p i s a p o r e d i n a r o č i t o :

Proceedings of the Society for Psychical Research.
Annales des Sciences psychiques.
Revue métapsychique.
Psychische Studien. Od 1926. pod novim naslovom:
Zeitschrift für Parapsychologie.
Die übersinnliche Welt.
Zentralblatt für Okkultismus.

Literatura o okultizmu i spiritizmu je razmjerno vrlo bogata. Predmet, o kojem ona radi, privlači mnoge, i to upravo zbog svoje t a j a n s t v e n o s t i .

Čitalac bi morao uvijek imati pred očima barem slijedeće osnovne upute:

U bogatoj okultističkoj i spiritističkoj literaturi ima razmjerno malo djela od trajne z n a n s t v e n e vrijednosti.

Mnogi događaji, opisani po djelima i člancima, nemaju nikakve z n a n s t v e n e vrijednosti. Ne samo da izvještaji o njima nisu kritički isre-

đeni, nego je čak u pitanju i to, da li su uopće bili ispunjeni uvjeti kritičkog opažanja. Ti događaji ne moraju biti neistiniti. Ali što nam oni vrijede, nad n e z n a m o , da su istiniti? Dok nije pozitivno sigurno, da su istiniti kao činjenice, ne možemo se na njih pozivati i oslanjati.

Treba uvijek točno paziti na to, da li se nešto prikazuje kao sigurno utvrđena činjenica, to jest kao prava iskustvena konstatacija, ili kao teorijsko tumačenje.

Naš stav mora biti k r i t i č a n . To znači, da moramo bez predrasuda pitati prvo za č i n j e n i c e , a zatim za njihovo t u m a č e n j e .

Kad se radi o tumačenju činjenica, može biti slučaj, da ima više m o g u ć i h tumačenja. Tražeći p r a v o tumačenje, smijemo se pozivati na ono, što već držimo s i g u r n i m znanjem.

MJESTO UVODA - JEDAN DOŽIVLJAJ

Pregled o pitanjima psihologije religije nije potpun, ako se ne vodi računa o pojavama okultizma, naročito ako se ne uočuju čini para p s i h i č k e naravi. Želimo doznati, što sudi znanost o tim pojavama i činima. Napose nas zanima pitanje o njihovom odnosu prema zdravoj i iskrenoj religioznosti.

o o

o

Meni za volju priredili su neki ljudi 16. veljače 1943. u naučne svrhe "spiritiziranje". Bio sam onda prvi put u tom krugu. Nisu to bili spiritisti, već praktični katolici, koji su - ne znam kako - došli na to, da imaju mediumističkih sposobnosti.

Način "spiritiziranja" bio je vrlo jednostavan. Pojedina slova alfabeta bila su postavljena u krugu, a u središtu tog kruga stajala je čaša, na koju su dvije osobe stavile svoje ruke, svaka po jednu ruku. Na njihov poziv javio se "duh", koji je davao odgovore tako, da se čaša micala od slova do slova, te da je ispala prava rečenica s određenim smislom. Radi točnije kontrole držao sam i ja neko vrijeme ruku na čaši, a pitanje, na koje sam želio imati odgovor, nisam nikome rekao. Tražio sam samo odgovor na ono, što sam m i s l i o . Zapisnik, koji se odnosi na to, glasi ovako:

M e d i j : Da li bi htio odgovoriti gospodinu doktoru na ono, što on misli?

O d g o v o r: On šuti, ali će to u crkvi govoriti, a ipak ima uvijek životnu sigurnu ideju.

M e d i j: Ali kaži, što on sad misli!

O d g o v o r: Kaži mu, da misli, što će on za moju čitavu istinu reći.

M e d i j: Ali on bi htio neki konkretni odgovor.

O d g o v o r: Budite strpljivi, a ja ću vam kazati.

M e d i j: Molim te, budi kratak.

O d g o v o r: Ja tako hoću. Cijeli dan vas kanim zadržati, jer još nisam čisto uvjeren, da li ozbiljno tu istinu hoćete znati. Bolje je, da uvidite, da ja još uvijek živim.

M e d i j: Da li bi čekali na odgovor?

O d g o v o r: N. neka zove X-a, a ja ću prositi, da me kasnije zovete.

(Sad se javio drugi "duh", koji je neko vrijeme davao odgovore. Zatim je opet bio pozvan onaj prvi "duh", koji je svoj odgovor htio dati kasnije.)

M e d i j: Tko je tu?

O d g o v o r: Tu sam ja. Ja sam tu. Vi uvijek zovete, a ja znam da ću čekati u bijesu, kad ću moći u vašem razgovoru naći za vas odgovor.

M e d i j: Odgovori sad gospodinu doktoru na ono, što on misli.

O d g o v o r: U subotu će on biti u Akademiji izabran za glavnog vašeg katehetu na fakultetu. On će tamo imati veliku učiteljsku čitaonicu za ljude iz vašeg millieua. Ljudi će štošta naučiti. On radi vrlo pametno . . . On vam neka u znanosti pomogne za katoličku vjernost.

M e d i j: Budi kratak, mene već ruka boli.

O d g o v o r: Cijeli dan bih mogao govoriti. Budi strpljiva.

M e d i j: Da li možeš potpuno određeno odgovoriti gospodinu doktoru?

O d g o v o r: Mogu. Kažite mu, da će postati ono, što želi, a vi ćete čuti.

M e d i j: Hoće li sigurno to biti u subotu?

O d g o v o r: Bude u subotu za sigurno.

Što je bilo na stvari? Htio sam imati neko pitanje, za koje nitko od prisutnih nije znao. Trebala je također biti moguća što točnija kontrola odgovora. Za onu subotu (20. veljače), o kojoj je govor, bila je sazvana sjednica fakultetskog vijeća Bogoslovnog fakulteta u Zagrebu, a na dnevnom redu bio je među ostalim i izvještaj o mom radu, jer je bio istekao petgodišnji rok moje sveučilišne docenture. Konkretno se radilo o tom: ili ponovni izbor za daljnju sveučilišnu docenturu ili prijedlog i izbor za izvanrednog profesora. Uslijedilo je ovo posljednje.

Tko sad iznova pročita zapisnik, u kojem je samo interpunkcija slobodno umetnuta, taj će vidjeti, da je odgovor doduše donekle nejasan, a na nekim mjestima čak nerazumljiv. No ne može se poreći, da je odgovor kao cjelina dosta određen: "Kažite mu, da će postati ono, što želi, a vi ćete čuti. Bude u subotu za sigurno."

Sve to još nije znak, da se radi o pokusu i pojavi, protiv kojih s naučnog stajališta ne bi moglo biti nikakvih opravdanih prigovora. Ali se svakako radi o nečemu, što zapanjuje, o nečemu, što pokazuje, da ovdje valja nešto t r a ž i t i . Što? To je baš ono, što ne znamo. Ali tražiti moramo, bilo zato, da nešto nađemo, bilo zato, da kritički v i d i m o, da nemamo što tražiti.

o

o o

o

o o

Kakav će biti naš m e t o d i č k i p o s t u p a k ?

Prvo ćemo uočiti razloge, na temelju kojih smijemo govoriti o o k u l t i z m u k a o n a u c i . - Morat ćemo u tu svrhu raščistiti ova pitanja: Što se danas uopće zove "okultno", a što "poluokultno"? Može li "okultno" jednoga dana prestati biti "okultno"? - Posebnu ćemo pažnju morati posvetiti onom, čime je okultizam neobično kompromitiran, a to je varanje sa strane medija.

Zatim ćemo promatrati različna očitovanja okultnih pojava te nastojati da nađemo zgodne izraze ili imena za ono što nam se bilo kako očituje. To bi bila neka f e n o m e n o l o g i j a o k u l t n i h p o j a v a . Ona kao takva određuje samo smisao pojmova, pomoću kojih unosimo neki red u pojavnu stranu onoga što nam se prikazuje kao "velika zagonetka". Pitamo samo, kako bi se dao odrediti pojmovni sadržaj pojedinih pojava, ali ne ulazimo u pitanje, da li se u našem iskustvu radi o pravim činjenicama ili tek o nekoj vrsti obmane ili tlapnje.

Slijedeći je korak, dakako, upravo taj, da se sredstvima znanstvene kontrole ustanovi, da li ono što smo na "izazov" iskustva pojavno opisali i pojmovno fiksirali, uistinu znači neku činjenicu, a ne tek halucinaciju, trik, prevaru, obmanu ili tlapnju. To bi bila neka e m p i r i o l o g i j a o k u l t n i h p o j a v a , odnosno nauka o okultnim pojavama kao činjenicama.

To nas onda samo po sebi vodi do pokušaja, da uđemo u trag uzrocima okultnih pojava, što bi značilo tražiti t e o r i j s k o t u m a č e n j e naprijed opisanog iskustva. Budući da se to tumačenje nužno mora pozivati na opće metafizička načela te upravo pomoću njih rješavati zadano pitanje, to ćemo smjeti govoriti o m e t a f i z i c i o k u l t n i h p o j a v a . (stranim prodogrobnim činjenicama).

Poslije svega toga - i t e k poslije toga - moći ćemo odrediti o d n o s i z m e đ u o k u l t i z m a i r e l i g i j e , kod čega će nas, naravski, najviše zanimati para p s i h i č k e pojave.

Na kraju ćemo dodati kratak pregled o okultizmu i spiritizmu u Hrvatskoj.

A. OKULTIZAM KAO NAUKA

I. JE LI OKULTIZAM NAUKA?

1. Različna imena za istu stvar

Danas imamo više naziva, kojima u naučnom pogledu označujemo područje stvarnosti, za koje se doduše još ne može apsolutnom sigurnošću tvrditi, da ga zbiljski ima, ali za koje ipak govori toliko razloga, da se njima valja naučno baviti.

Prije nego što navedemo te nazive, želimo se zaustaviti pri onom, što smo dosad rekli. Iz riječi, kojima smo karakterizirali predmet, o kojem želimo ovdje govoriti, vidi se, da se zapravo radi o tom, da li uopće ima dovoljno razloga, na temelju kojih možemo naučno opravdano priznati samu e g z i s t e n c i j u tog predmeta. Smijemo naravski očekivati, da će nas razlozi, koji eventualno opravdavaju egzistenciju tog predmeta, ujedno uvesti i u z a k o n i t o s t , koja je tom predmetu kao naročitom sloju stvarnosti svojstvena. Međutim, sve je naše zanimanje sad prvenstveno usredotočeno na pitanje, da li uopće p o s t o j i onaj naročiti sloj stvarnosti. Možda se radi samo o prevari ili obmani.

Pojave, na koje ovdje mislimo, poznate su u literaturi pod imenom "o k u l t i z a m". Koliko je poznato, prvi se Henrik Kornelije Agrippa od Nettesheima služio tim imenom, kad je svom mladenačkom spisu dao naslov "De occulta philosophia" (1510). Ta "tajna filozofija" zastupa pored kršćanski ispravnih misli neku magiju: čovječji duh može spoznati neke sile sadržane u stvarima, a pomoću njih može prisiliti više moći, da mu služe.

Ime "okultizam" dolazi od latinske riječi "occultus", što znači tajan ili sakriven. Kao znanost imao bi se okultizam baviti onim pojavama, koje nikako ne možemo shvatiti prema poznatim prirodnim zakonima.

Sama riječ "okultizam" prilično je opterećena. Ona ima neki nezgodni prizvuk i potsjeća donekle na opsjenarstvo, dakle na prevaru i trik. Da bi istaknuli naučni značaj okultizma, neki su počeli govoriti o p s i h i c i ili p a r a p s i h o l o g i j i , o m e t a p s i h i c i ili m e t a p s i h o l o g i j i (na pr. Boirac, Richet, Dessoir i Driesch). Na taj način trebalo je doći do izražaja, da se radi o pravim duševnim ili psihičkim pojavama, koje leže p o r e d ili s one strane (grčki "para") normalnih ili obično poznatih p s i -

h i č k i h pojava. Kad se pak govori o "okultnim" pojavama fizikalnog značaja, trebalo bi se analogno služiti nazivom p a r a f i z i k a ; nikako se ne smije upotrebljavati riječ "metafizika", jer ova već ima svoje tradicionalno značenje kao nadiskustvena ili apriorno-racionalna spoznaja.

Upotrebljava se i izraz "metagnomija" ili "metagnostika" (grčki "meta" - s one strane ili nad, "gnome" - znanje) kao nauka o znanju ili spoznanju, do kojega se ne dolazi običnim putem, to jest putem zakona, koji su nam već poznati (tako Boirac).

Složene riječi sa "para" imaju također nezgodan prizvuk, jer se predmetak "para" u mnogim složenim riječima uzima u smislu "lažan": na pr. paramnezija znači prevaru ili obmanu u sjećanju, paratyphus znači sarazna bolest, koja je slična tifusu, parasapun znači neki naročito neutralizirani sapun i t.d.

Međutim, sama riječ nije tako važna. Značenje je uvijek isto. Misli se na one pojave, za koje se č i n i , da su kao činjenice dovoljno zajamčene, samo što ih ne možemo uvrstiti u red onog znanja o fizikalnom i psihičkom svijetu, u kojem se sastoje fizika i psihologija kao nauke. Traže se naučni kriteriji, po kojima bismo mogli o p r a v d a n o t v r d i t i , da se radi o pravim činjenicama, makar i ne znali točnije za zakonitost, koja je njima svojstvena.

Moglo bi se činiti uputnim, da ovdje zadržimo naziv o k u l t i z a m , i to naprosto s razloga, što svojim ispitivanjem želimo obuhvatiti oba velika područja takozvanih okultnih pojava: i one pojave, koje se stvarno ili prividno protive dosad poznatoj fizikalnoj zakonitosti (para f i z i č k e pojave), i one duševne procese ili duševna stanja, za koje nam se također čini, da se protive onom, što nam je dosad poznato kao prava duševnost i pravo duševno zbivanje (para p s i h i č k e pojave). U naslovu ovog dijela knjige ipak nismo spomenuli okultizam, nego smo stavili izraz "p a r a p s i h o l o g i j a". Činili smo to iz dva razloga. Prvo zato, jer parapsihologija u opreci prema okultizmu mnogima zvuči kao znanstveniji stav - a mi ovdje težimo za što većom znanstvenošću. Drugo zato, što raspravljanje o okultnim pojavama u vezi s religijom shvaćamo kao nastavak i nadopunu psihologije religije, pa je izraz parapsihologija ovdje umjesniji. Može se činiti nedosljednim, što u našoj knjizi ipak govorimo i o p a r a f i z i č k i m pojavama. Ali i ta se "nedosljednost" može dovoljno opravdati tim, što naš naziv "parapsihologija" stoji sasvim općenito mjesto izraza "okultizam". Osim toga nije uvijek jasna granica između parafizičkih i parapsihičkih pojava, pa je već i zato potrebno raspravljati i o jednima i o drugima; tako ćemo barem učiti točno lučiti jedne od drugih.

Kod svega se ne želimo baviti dugačkim pričanjima, kojima vrvi okultistička literatura, a koja samo draže maštu i opsjenjuju razum. Naša je svrha, da kritički izvadimo iz obilne literature ono, što je u naučnom pogledu vrijedno. Tako ćemo se upoznati s današnjim stanjem naučnoga istraživanja na tom području. Na temelju te spoznaje nastojat ćemo odrediti odnos

okultizma kao nauke prema religiji - i obratno odnos religije prema okultizmu kao nauci. To nije pleonastički rečeno. Nije naime unaprijed jasno, da li je za našu spoznaju isto, ako se stvar promatra sa stajališta okultnih pojava i sa stajališta religije, naročito sa stajališta objavljene religije. Možda su okultne pojave, ako ih uopće ima u smislu naučno utvrđenih činjenica, takve naravi, da se one po sebi indiferentno odnose prema bilo kakvoj religiji. A možda je, obratno, religija kao osobni odnos čovjeka prema Bogu u svom temelju uzdrmana, čim zbog stanovitih okultnih pojava nastaje bojazan, da iza kulisa svijeta postoje neke tajne sile, koje pokreću našim životom i utječu na našu sudbinu. Sve to ne bi moglo biti od odlučnog značenja, kad bi čovjek u ovom životu neposredno gledao Boga. Ali kad je njegova spoznaja o Bogu samo analogna, te kad osjetilno opažanje neprestano predočuje predmete, koji su sasvim "drukčiji", i konačno, kad njegovo srce želi za dobrima, koja su blizu i vidljiva - onda je shvatljivo, da religija barem psihologijski može biti ugrožena, smrtno ugrožena činjenicom, da na naš svijet utječe neka sila, za koju pravo ne znamo, odakle dolazi i kamo ide.

2. Nekoliko povijesnih podataka o razvitku okultizma kao nauke

Razvitak okultizma kao nauke donekle je karakteriziran, ako potsjetimo na slijedeće podatke.

U A m e r i c i je 1848 nastao spiritistički pokret, koji se svom brzinom širio po svijetu. Tu se nije radilo o nauci, već o čudnovatom religijskom pokretu, koji je izišao na glas micanjem stolova i općenjem s "duhovima". - U N j e m a č k o j je 1874 osnovan časopis "Psychische Studien", a osnovao ga je Rus A. N. Aksakow. Od kraja sedamdesetih godina započinju naučno istraživati okultne pojave: u Engleskoj W. Crookes, zatim O. Lodge, A. R. Wallace i drugi; u Njemačkoj astrofizičar F. Zöllner, kasnije prakt. liječnik A. von Schrenck-Notzing i drugi; u Francuskoj Ch. Richet, A. de Grammont, C. Flammarion, I. Maxwell, E. Boirac i drugi; u Italiji C. Lombroso, E. Morselli i drugi; u Rusiji A. N. Aksakow; u Poljskoj J. Ochorowicz i t.d.

U E n g l e s k o j je 1882 osnovano društvo za psihičko istraživanje: Society for Psychical Research. To društvo izdaje najvažniji okultistički časopis pod naslovom: Proceedings of the Society for Psychical Research. Važno je i njegovo standard-djelo pod naslovom: Phantasms of the Living (London 1886). - Nekoliko godina iza toga širi se "Teozofsko društvo" po zapadnim zemljama Evrope, što također budi veliko zanimanje za okultne pojave.

U N j e m a č k o j učenjaci dugo pokazuju veliku rezerviranost prema okultizmu.

II. OKULTNE POJAVE UOPĆE

U pitanju je najviše to, da li su sve one pojave, o kojima govori okultizam, p r a v e č i n j e n i c e .

Metodički je važno, da o tom vodimo računa. Kad dakle govorimo o pojedinim pojavama, još nikako ne želimo reći, da je njihova činjeničnost stvarno dokazana. Jedino polazimo od konkretnih izvještaja i opisujemo pojave onako, kako se one prikazuju. Tijekom vremena udomaćila su se za njih različna imena. Mi ćemo se tim imenima služiti, dakako, ne kao već objektivno opravdanim pojmovima, nego više kao subjektivnim pomagalima. Možda će se ispostaviti, da neke pojave i nisu prave činjenice ili da se barem mogu svesti na druge pojave.

Za neke se pojave danas obično tvrdi, da sigurno spadaju u red fizičke stvarnosti (parafizičke pojave), a za druge se misli, da su u svojoj biti duševnog značaja (parapsihičke pojave). O njima ćemo opširnije raspravljati. Zato ovdje ispuštamo svako nabrajanje.

No ima i takvih pojava, za koje se pravo ne zna, da li su parafizičke ili parapsihičke naravi. U tom pitanju je vrlo teško reći odlučnu riječ, kad još ne znamo za osnovne pojave ili za prapojave parafizike i parapsihologije.

Valja spomenuti i one pojave, koje su se dugo ubrajale u okultne, ali za koje su učenjaci ili pronašli pozitivna tumačenja prema poznatim zakonima ili barem smislili neke mogućnosti tumačenja u okviru istih zakona. Spominjemo nekoliko takvih pojava:

1. S n o v i se mogu doveljno tumačiti psihologijskim raščlanjivanjem pouzdanih izvještaja o njima. Kod toga se ne smije misliti na tumačenje "s m i s l a" snova, kao da svaki san mora imati pravi životni smisao ili kao da su snovi pravi vjesnici, poslani odnekud u tu svrhu, da nas upozore na pogibelji, koje nam prijete, ili na sreću, koja nas čeka. To bi bilo praznovjerje. Tumačenje snova ovdje znači, da se radi o duševnim procesima, koji kao takvi nisu neka psihologijska nemogućnost, ako ih dovodimo u vezu s onim, što nam je već sigurno poznato o zakonima i svojstvima duševnog zbivanja. Radi se o naročitoj vrsti duševnog života, o stanju, koje nastaje u vezi sa spavanjem. Sadržaj tog stanja svijesti je neka zorna tvorba, koja je doduše vezana na vrijeme i prostor, ali koja se ipak u mnogom pogledu i razlikuje od iskustva, što ga imamo u budnom stanju. Predočbeni se život u snovima odlikuje lakoćom i brzinom - kao da je sve prevrtljivo. Mišljenje i htijenje nisu isključeni, ali njihova je snaga često znatno smanjena, uslijed čega snovi poprimaju značaj proturječnog zbivanja. Dolazi i do nekog cijepanja svijesti.

Psihoanaliza zastupa teoriju, da u snovima nalaze oduška potisnuti porivi, koji za vrijeme spavanja provale u svijest. Prema tome svaki san znači, da se u čovjeku ispunjava neka želja. San je uopće samo simbol za neku želju. - To tumačenje sigurno ima nešto za sebe. Ono je ipak jednostrano i pretjerano, i to zato, jer je uvjetovano krivim nazorom, da se sva duševnost svodi na libidinozno-nagonski život.

2. H i p n o z a (grčki "hypnos" - san) je umjetni san. Mogu se razlikovati različni stupnjevi, koji obično imaju svoje posebne nazive. Bernheim razlikuje 12 stupnjeva, Liébeault 6, a Forel samo ova tri: somnolenciju, hipotaksiju i somnambulizam.

S o m n o l e n c i j a je stadij, u kojem čovjek pokazuje takvu sanjivost, koja ga samo čini pristupačnim za izvjesne misli, dok je inače svijestan svojih čina i slobodan u njihovom izvršivanju. U pogledu tjelesnog raspoloženja hipnotizirani čovjek ima osjećaj nekog ugodnog umora; udovi su teški. Na stupnju h i p o t a k s i j e nastupa veća ili manja ukočenost mišića (katalepsija) i subjekt je skoro sasvim predan hipnotizeru; no ipak vidi i čuje sve oko sebe, samo što znatno sporije misli. Mehanički izvršuje naloge hipnotizera, a u budnom ili normalnom stanju obično se i sjeća doživljaja, koje je imao u hipnozi. Na stupnju s o m n a m b u l i z m a imamo duboki san, ukočenost tijela prestaje, subjekt je veoma pristupačan halucijacijama, a mogu se sugestijom davati i nalozi za stanje poslije hipnoze (na više tjedana), na pr.: "Vi ćete za 100 minuta otići u crkvu"; ti se nalozi često izvršuju na minutu. Značajno je za ovaj stupanj, da se subjekt poslije ne sjeća onoga, što se dogodilo u stanju hipnoze. Ma da je potpuna amnezija (gubitak sjećanja) razmjerno rijetka, ipak vrijedi načelo: Što je hipnoza bila dublja, to je sjećanje na doživljaje u hipnozi slabije.

Hipnotizirati se može tako, da se traži od neke osobe, da ona fiksira neki sjajni predmet, na pr. sjajni gumb (J. Braid). Podesnija je metoda, koja se služi riječima. Hipnotizer sugestivno govori i gestikulira, dok ne nastane umjetni san (Liébeault, Bernheim).

Već polovicom prošlog stoljeća tumačio je hipnozu engleski liječnik J. Braid s u g e s t i j o m ; on je također uveo izraz "hipnoza" i "hipnotizam". To je tumačenje danas općenito prihvaćeno. Značajno je, da hipnotizirane osobe nisu pristupačne sugestijama, koje nalažu nešto, što se protivi njihovom čudorednom uvjerenju. Ako netko nije zločinac, ne može se hipnozom postići, da on izvrši neki zločin. Volja je u hipnotičkom stanju ipak donekle oslabljena. Slabi podražaji, koji kao da i ne postoje za normalnu svijest, mogu izazvati neobične reakcije. Dolazi i do iluzija i halucinacija: hipnotizirana osoba s vidljivim užitkom jede luk, što su joj ga dali kao jabuku; ona vidi predmete i osobe, kojih stvarno nema; ona na zapovijed čuje pticu pjevati, ali ne čuje koncert; ali ona i obratno na zapovijed ne vidi nešto, što stoji pred njenim očima (negativna halucinacija). U stanju hipnoze imamo hipermneziju, to jest potencirano ili

prekomjerno sjećanje prošlih događaja. Bilo je čak slučajeva, u kojima su putem sugestije u hipnozi bile izazvane promjene u tijelu kao mjehurići na koži, neka vrsta rana (bez ikakve izvanjske ozljede!) i slično. Neki se psiholozi pozivaju upravo na tu činjenicu, kad žele protumačiti stigmatizaciju kao čisto psihogeni proizvod.

Mišljenje, što ga je u svoje vrijeme zastupao F. M e s m e r (umro 1815), da se hipnoza temelji na tjelesno-okultnim zrakama, naučno je sasvim napušteno. Ta se nauka zove mesmerizam, magnetizam (tako nazvana od Mesmera, jer je u ono vrijeme nauka o magnetizmu općenito vrijedila kao najvažnije naučno otkriće) ili životinjski biomagnetizam.

3. S u g e s t i j a (lat. "suggero" - podmetnuti, pobuditi koga na misao) je duhovno utjecanje na vlastiti (autosugestija) ili tuđi duševni život, i to bilo tako da subjekt prelazi u stanje, koje je nalik na san (hipnoza), bilo tako da on ostaje u budnom stanju. Načelno se radi o tom, da se nekoj misli, nekoj predodžbi ili nekom čuvstvu posveti neobično mnogo pažnje, tako da se gubi iz vida ona cjelina svijesti, u koju su pojedine misli, predodžbe ili čuvstva kao dijelovi ugrađeni. Pažnja je u tolikoj mjeri usredotočena na njih, da pod njihovim uplivom nastaju reakcije duševne i tjelesne naravi, kojih subjekt obično nije nikako svijestan. Prema tim reakcijama je subjekt često sasvim nemoćan tako, da ih ne može voljom spriječiti. Čudnovato je kod tih reakcija, da imamo učinak, koji kao da je izazvan razmjerno neznatnim podražajem kao uzrokom. Najviše upada u oči možda to, da u sugestiji čisto duševni motivi mogu imati dalekosežan upliv na tjelesno zbivanje, na pr. na krvarenje, uzetost i slično. Na tu se okolnost pretjerano pozivao francuski terapeut E. C o u é koji je mislio, da u terapiji treba ići osobito za tim, da pacijentova volja autosugestivnim putem traži liječenje i ozdravljenje, a da su liječnički pregled i dijagnoza sporedni (couéizam).

4. H a l u c i n a c i j a (lat. "halucinor" - benaviti, trabunjati, sanjariti) je osjetilna obmana. Čovjek je u halucinaciji uvjeren, da se radi o nekom pravom osjetu, na pr. da vidi ili da čuje nešto, dok u izvanjskom svijetu stvarno ne postoji onaj predmet, od kojeg bi imao biti izazvan osjet. Ima razmjerno mnogo halucinacija, najviše optičkih i akustičkih, naročito kod duševno bolesnih ljudi. One često nastaju i poslije velikih krvarenja. Možda smo ih i sami imali ili na drugima vidjeli - u grozničavim stanjima različnih zaraznih bolesti. Ma da se još ni danas ne može točno kazati, kako nastaju halucinacije, ipak je sigurno, da se radi o pravom patološkom duševnom zbivanju.

Toliko je sigurno, da u halucinaciji spoznajni čin nije izazvan od predmeta koji bi postojao izvan subjekta, nego da sam subjekt iz sebe projicira predmet svoga čina, dakako, samim tim činom.

o

o

Ima još drugih pojava duševne prirode, koje su još u mnogom pogledu zagonetne. H i p e r e s t e z i j a (prekomjerna osjetljivost osjetila); d e p e r s o n a l i z a c i j a ili stanje, u kojem čovjek ono, što zamijeti, iskusi kao nešto strano ili tuđe; e i j e p a n j e s v i j e s t i ili osobnosti, kad na primjer netko dobiva svijest druge osobe, tako da ili uopće ne zna za svoje normalno "ja" ili o njemu govori kao o nekoj trećoj osobi. Ovamo spada i postupak s v i l i n i m r a š l j a m a , to jest račvasta vrba ili lješnik, pomoću kojih neke osobe mogu ustanoviti, da li se negdje u zemlji nalazi voda, nafta, ugljen i slično; ovamo spada i postupak sa sideričkim njihalom, kojim neke osobe znaju ustanoviti bolesti organa u čovjeku; - sve su to i drugo takve pojave, kojih je sama činjeničnost naučno izvan sumnje, ali se ne može reći, da je i njihov postanak sasvim razumljiv i naučno raspašnjen.

Ima dakle i tu još stanovite tajanstvenosti. O svim tim pojavama ipak već toliko znamo, da ih više ne ubrajamo u "okultni svijet". Ta nam okolnost ujedno pokazuje, da je izraz "okultan" dosta relativan.

III POLUOKULTNE POJAVE

1. Automatsko pisanje

Budući da su pojedine fizikalne i duševne pojave u stvari uvijek složenog značaja, može biti slučaj, da se neke crte dadu sasvim dobro tumačiti na osnovi poznatih sila ili zakona prirode i duše, a da neka crta ipak ostane "tajnovita". Tako je na pr. u spiritističkim krugovima veoma raširena pojava takozvanog a u t o m a t s k o g p i s a n j a . Prema izjavama medija ruka piše sasvim mehanički. Sam medij i ne zna što piše. Medij se može u isto vrijeme zabavljati, on može na pr. u isto vrijeme kuhati, a moguć je slučaj, da i jednom i drugom rukom piše, i to sasvim različne stvari. Nije ni potrebno, da medij čvrsto drži pero ili olovku, ali je ipak potreban fizički dodir. Medij osjeća, kako neka sila prolazi kroz pisaći pribor. Učinak takvog pisanja je često neko određeno ime ili čak čitava rečenica s određenim sadržajem; ima i dosta slučajeva, u kojima se radi samo o skupu raznih jezičnih elemenata bez prave suvislosti. Takva su pisma i po sadržaju i po izvanjskim oznakama prilično vezana na sam medij: na njegovo naziranje na svijet, na njegovu inteligenciju, na njegovu maštu, na njegov stupanj naobrazbe, na njegovu spretnost pisanja i tako dalje. Zato kod prvog pokušaja tumačenja zovemo u pomoć grafologiju, koja u izvjesnim granicama iz pisma zaključuje na značaj pisca. I g r a f o l o g i j a je razmjerno mlada znanost. Njeni su rezultati još dosta neznatni. Na području njene nadležnosti ipak već postoji neki minimum sigurnosti. I patologija i psihijatrija nam mogu donekle pomoći, naročito u pogledu onog prisilnog pisanja, kad medij naprosto "mora" pisati. Možda se radi o neurotičkom napadaju ili o duševnom stanju analognog značaja.

Meni se jedanput javila neka osoba, koja je priznala da je prije bila duševno bolesna. Kad se meni javila, živjela je opet izvan bolnice, posve slobodno u svom kućanstvu. Govorila mi je, kako revnuje za moral i religiju, a da sama ne zna zašto. Ona opominje ljude, poznate i nepoznate, na ulici i u crkvi. Kad je nekom zgodom vidjela u izlogu jednog trgovca neke nove "kostime za kupanje", otišla je na poštu i napisala trgovcu pismo, u kojem ga upozoruje, da on tom svojom novom modom upropašćuje svoj narod, njegov moral i njegovu vjeru. Ponavljala je: "Ne znam, zašto to činim, ali naprosto moram."

Sve to može biti donekle zagonetno. Ali za psihijatra ništa neobično! Ne bi li se na toj istoj liniji moglo tražiti tumačenje a u t o m a t s k o g p i s a n j a ? U potsvijesti valjda djeluje neka snaga, koja je nekoć bila predmet svijesti. Nemojmo odmah misliti na pojedinosti, nego imajmo pred očima načelo kao takvo. Idimo na nogometnu utakmicu, da promatramo - ne utakmicu, već nekog, koji "svom dušom" prati utakmicu. Gledajmo,

kakve on pravi kretnje i nogama i rukama i ustima. Gledajmo, kako on staje svojim susjedima na noge, možda baš na žulj, kako ih gura laktima, a kako je sam najviše začuđen, kad ga njegov susjed pozove na red. U ovom je slučaju tako, da je čitava svijest tog gledaoca usredotočena na utakmicu. I ta svijest nalaže čine, koji se "nesvijesno" odvijaju. Koliko god to zvučilo paradoksno, sama činjenica je izvan svake sumnje: najveća svijesnost čini, da u subjektu dolazi do čina, kojih on nije svijestan.

Ne kažem, da smo ovim primjerom našli pravo tumačenje automatskog pisanja. Želim reći samo ovo: ako se sjetimo tog i sličnih primjera, primjera iz našeg konkretnog svagdašnjeg života, koji nam n a č e l n o nisu više zagonetni, onda nam i automatsko pisanje po nekim crtama postaje "razumljivo". A "neshvatljivi ostatak", čini se, da se u načelu poduđara s drugim okultnim pojavama, tako da je i naše zanimanje načelno preneseno na drugi teren. Sadržaj pisma postaje razumljiv, ako na pr. postoje telepatija i vidovitost.

2. Računanje Elberfeldskih konja

Drugi slučaj, koji može biti zanimljiv. Pravu senzaciju značili su takozvani E l b e r f e l d s k i k o n j i , konji Karla Kralla: Muhamed, Zarif i Berto. Konji su na postavljena pitanja odgovarali lupanjem nogu, i to prema unaprijed fiksiranim znakovima, koji su predstavljali alfabet. Rezultati su bili vanredno zanimljivi, a činilo se već, da konji u pravom smislu riječi m i s l e . Zato je nastala dilema: ili konjima pripisati razum ili njihove odgovore smatrati pravim činjenicama okultnog značaja.

Tipične su kod tih konja tri vrste saopćenja. Jednoga jutra je navodno Zarif lupao nogom, a da nije uopće bio pitan. Njegovo je saopćenje glasilo ovako: "Albert hat Hänschen geschlagen." I gle, ispostavilo se, da je konjušar Albert uistinu bio udario ždrijebe, koje se zvalo "Hänschen". - Drugi put je Muhamed lupao nogom, čemu je odgovarao slijedeći tekst: "Ich meine, ich bin Muhamed." - Vrhunac svega bili su komplicirani matematički računi. Konji su znali zbrajati, oduzimati, množiti i dijeliti. Vadili bi i korijene iz većih brojeva. Bilo je i pogrješaka, to jest slučajeva, u kojima pokus nije sasvim uspio. Kad su prisutni barem vjerovali u uspjeh, rezultat je obično bio ispravan - barem je zadovoljavao. Kad je netko od prisutnih bio sasvim skeptičan, to jest, kad nije htio vjerovati u uspjeh, onda je izostao i rezultat - konji nisu bili sasvim dobro disponirani. Konji su takvom nemilom gostu znali dati i nadimak.

Da vidimo, što je imala da kaže k r i t i k a na sve ove pojave. Spominjemo samo slijedeće:

a. Dvije trećine počinjenih pogrješaka bile su takve pogrješke, koje su isključene kod pravog računanja. One su samo onda moguće, kad se rezultat temelji na nezgrapnom davanju ili primanju znakova.

b. Ne može se točno utvrditi, da li se pogrješka ušuljala kod davanja ili kod primanja znakova. Kod pokusa nije se postupalo strogo naučno, a oni, koji su sumnjali u ispravnost pokusa i njihovih rezultata, nisu imali pristupa.

c. Čini se, da se radilo o optičkim i akustičkim znakovima, koji su bili nesvijesno davani sa strane eksperimentatora. Možda je dovoljno bilo očekivanje eksperimentatora, da će konj kod stanovitog broja prestati da lupa. A možda se sve može protumačiti sugestijom. Poznati su slučajevi, da se nekom sugerira, da je urlikalac - i on se počne vladati kao urlikalac. Ili se nekom sugerira, da je pas - i on počne lajati (oponašati lajanje) i hodati četveronoške. Ili mu se sugerira, da je voda, koju pije, vino - i on se vlada kao da je pijan. Prema tim činjenicama moglo bi se shvatiti, da netko može sugestijom zaustaviti konje kod lupanja. Konj ima maštu, zato je sugestija moguća. On k tomu nema volje, kojom bi mogao spriječiti ili paralizirati sugestivne uplive, pa je prema tome kod njega sugestija još lakša nego kod čovjeka.

d. Navodno je bilo ispravnih rezultata i onda, kad nitko od prisutnih nije znao za ispravni rezultat. Ako to stoji, onda nije moguće tumačenje ni pomoću davanja i primanja znakova ni pomoću sugestije. Ako se sad još sjetimo, da se nije moglo raditi o pravom računanju (što slijedi iz naravi pogrješaka, koje su konji činili), onda se čini, da treba tražiti odgovor i tumačenje u nekoj okultnoj činjenici[1].

---

1 Poredi S. v. M á d a y , Gibt es denkende Tiere? Eine Entgegnung auf Kralls "Denkende Tiere". Leipzig 1914. - A. S p e ß z , Okkultismus und Wunder, str. 40-44.

IV. MEDIJ ILI METAGNOM

1. Medij

Prije nego što prijedemo na opisivanje onih pojava, koje se danas u okultističkoj literaturi smatraju "okultnima", biti će uputno, da se upoznamo s pojmovima "medij" i "trance". Na taj ćemo način izbjeći suvišna i neugodna ponavljanja.

Tko je na pr. samo malo upućen u literaturu spiritizma, taj zna, da po shvaćanju samih spiritista ne posjeduje svaki čovjek sposobnost, da opći s "duhovima". Zato su na spiritističkim sjednicama (seansama) potrebni naročiti posrednici: posrednici između "duhova", koji se nalaze negdje na drugom svijetu, i čovjeka, koji još živi na zemlji. Ljudi, koji su za to posredovanje naročito osposobljeni, zovu se m e d i j i (od latinske riječi "medius" u smislu posrednika). Taj se naziv udomaćio u cijeloj okultističkoj literaturi, tako da se njim općenito označuju ljudi, pomoću kojih se postizavaju bilo parafizičke bilo parapsihičke pojave.

Riječ se za medij upotrebljava i izraz m e t a g n o m , i to prema nazivu "metagnomija" ili "metagnostika" za nauku o znanju ili spoznanju, do kojeg se ne dolazi običnim putem. Taj je izraz uveden u francuskoj okultističkoj literaturi, a od Nijemaca ga je preuzeo H. Driesch.

Već kod samog karakterisiranja medija i mediumističke sposobnosti diramo u kompleks teških pitanja. U toj stvari moramo biti vrlo oprezni. Pretjerano je, ako na pr. A. Seitz navodi riječi, po kojima bi mediji obično bili abnormalni u seksualnom pogledu, štoviše, po kojima bi najpoznatiji mediji bili homoseksualci[1].

Za nas medij znači samo toliko, da se radi o osobi, koja je u bilo kojem smislu potrebna za postizavanje stanovitih okultnih pojava. Ne želimo ni to reći, da je ta osoba u strogom smislu riječi potrebna. Možda njena prisutnost samo olakšava i pospješuje nastanak tih pojava. Po sebi nije dopušteno, da spojimo s čovjekom kao nosiocem mediumističke sposobnosti sud o ćudorednom smislu, kao da se radi o moralno abnormalnom čovjeku. Pa ako se dogodi, da je koji medij u ćudorednom pogledu zao, onda ta činjenica kao takva još ne daje pravo, da sudimo o svim medijima kao moralno malovrijednim ljudima. Ne samo da ne smijemo tako suditi, već moramo izbjegavati svaku izjavu, po kojoj bi se moglo činiti, da je medij u našim očima moralno sumnjiv ili malovrijedan.

---

[1] A. S e i t z , Illusion des Spiritismus, str. 12.

Francuski učenjak E. O s t y zabacuje mišljenje onih, koji drže, da je na pr. mediumistička sposobnost u slučaju nadnormalne spoznaje samo posljedica nekog patološkog stanja ili proizvod nekog neuropatskog poremećenja[2]. Isto se tako ograđuje protiv onih, koji misle, da medij mora svaki čas i na zapovijed moći da se služi svojim sposobnostima. I bez obzira na moralne i organske okolnosti, medij sam opaža neke kvalitativne promjene svoje sposobnosti. Te promjene mogu biti od danas na sutra. One se mogu također dogoditi od jednog sata na drugi, a njihov uzrok može biti neznatan: vrijeme, neispavanost, uzrujavanje, neugodna vijest, teška probava i sl. Tako inače izvrstan medij kojiput pokazuje srednje kvalitete, a koji put i kao da nema nikakvih mediumističkih sposobnosti. Dok na pr. eksperimentator u fizici svoje instrumente uvijek nalazi onako, kako ih treba, za medij se nikad ne može točno znati, u kakvom se on nalazi raspoloženju. Najbolji su uvjeti, ako se brinemo, da medij živi u ćudorednom miru i da njegovo zdravlje bude izvrsno, i ako vršimo pokuse samo u umjerenim granicama, i to samo onda, kad je medij raspoložen za rad. Može biti, da medij ima kojiput neku "intuitivnu" antipatiju prema izvjesnoj osobi, te i to utječe na sam rad[3].

Nekima je odmah s v e sumnjivo, ako ne mogu postupati s medijima kao na pr. s komadom natrija ili aluminija. Prigovaraju, što se na pr. kod stanovitih pokusa traži slabo svijetlo ili čak određena boja svijetla, što prisutni ne smiju razgovarati i slično. Sve to po sebi ne mora biti nikakva sumnjiva okolnost. Kontrola je doduše lakša kod punog svijetla nego kod slabog crvenog svijetla, ali zašto bi već trebalo sumnjati u istinitost neke pojave, ako se ona ne da postići kod bilo kojeg svijetla? Hoćemo li i fotografiranje proglasiti običnom prevarom samo zato, jer prije razvijanja ne možemo kontrolirati ploču na sunčanom svijetlu? Dosta je već, ako se izvjesne pojave postizavaju u određenim okolnostima i pod određenim uvjetima.

Ipak treba zapamtiti i ovo: u slučaju fotografske ploče postoji naučno shvatljiva veza između isključenja sunčanog svijetla i one smjese, kojom je ploča pripremljena za snimanje. Ta je smjesa upravo tako načinjena, da bi zrake naravnog sunčanog svijetla na nju djelovale, pa je razumljivo, da ploča s tom smjesom ne može biti po volji izložena običnom svijetlu. U slučaju mediumističkih pojava često ne vidimo smisao pojedinih uvjeta. Nije bez daljnjega shvatljivo, zašto se na pr. na spiritističkim seansama kod stanovitih medija mora pjevati ili svirati, zašto svi prisutni članovi moraju praviti lanac (to jest jedni druge držati za ruke), zašto mora biti potpuni mrak ili zašto smije biti samo slabo svijetlo, zašto prisutnost nekih osoba smeta i slično. Čini se, da se tu ne može govoriti o nekoj objektivno nužnoj vezi, kako je to bio slučaj kod fotografske ploče, te bi za isključenje svake mogućnosti prevare trebalo tražiti, da se gornji uvjeti medija uklone. Sama metodika morala bi se razvijati uporedo s konkretnim istraživanjem. Nije dosta stavljati "idealne" zahtjeve.

---

2. E. O s t y , La connaissance supra-normale, str. 186-187.
3. E. O s t y , La connaissance supra-normale, str. 216-217.

H. D r i e s c h u vezi s ovim i sličnim razmatranjima kaže među ostalim skoro od riječi do riječi slijedeće: Od osnovnog je značenja, da se ukloni mrak ili slabo svijetlo i da se nadomjeste punim svijetlom. Ne ustručavam se reći, da mi se nijedan parafenomen ne čini zajamčen, koji se dogodio kod slabog crvenog svijetla ili čak u mraku - čime ipak ne želim reći, da je osigurano kao činjenica sve ono, što se navodno dogodilo kod punoga svijetla. Ima naime i opsjenara, a to su često vrlo vješti ljudi. Kad sam putovao u Kinu, došao je u Port Said-u na brod jedan Arapin. On je u sobi za pušenje na brodu bez pratioca i bez svake priprave izvadio putnicima iz džepa njihova praluka žive kokice, koje su onda živahno trčkarale po sobi. Nitko nije našao trik; a više nego trik nije to ni trebalo biti[4].

A. Weckesser tvrdi, da je parapsihička nauka toliko vezana na medije, te bismo je čak mogli nazvati istraživanjem duševnog života medija ili mediumističkom naukom[5]. To nije sasvim ispravno, jer bismo imali preuzak pojam parapsihologije. Načelno treba računati i s takozvanim s p o n t a n i m pojavama, gdje je moguće samo opažanje ili promatranje, a nije moguć pokus. A i naprijed smo već rekli, da je mediumizam "potreban" samo u relativnom smislu: on olakšava ili pospješuje pojave, ali nije uvjet, bez kojeg nikako ne bi moglo doći do parapsihičkih pojava. Više se zasada ne može reći.

2. Trans

Mediumističke sposobnosti većinom, ali ne uvijek, dolaze do izražaja u nekom stanju, koje podsjeća na laku hipnozu. To se stanje medija zove t r a n c e (engleski način pisanja) ili t r a n s (od latinske riječi "transire" - prelaziti, "transitus" - prijelaz, "trans" - preko). Sama riječ označuje činjenicu, da je medij iz svog normalnog duševnog stanja prešao u takozvano paranormalno stanje. U literaturi se obično piše "trance". No E. Mattiesen stalno piše "trans", a za opravdanje tog načina pisanja kaže slijedeće: Budući da riječ trance, kako se po svemu čini, dolazi od latinske riječi trans ili transitus, to ne vidim pravog razloga, zbog kojeg bi trebalo zadržati engleski način pisanja[6].

Što znamo o transu?

Sličan je hipnozi, i to hipnozi na stupnju somnambulizma. Ipak nije istovjetan sa somnambulizmom. Radi se o nekoj vrsti autohipnoze. Nema ovisnosti o drugom čovjeku kao hipnotizeru. Niti je svijest tako tijesna

---

4 H. D r i e s c h , Parapsychologie, str. 26.

5 A. W e c k e s s e r , Die parapsychologische Forschung, str. 12.

6 E. M a t t i e s e n , Das persönliche Überleben des Todes. I, str. 11. - Slično E. O s t y , La connaissance supra-normale, str. 195: "Trans (transire): passage de l'état normal dans l'état paranormal."

i tako pasivna kao u pravoj hipnozi. Trans nastupa i spontano i na umjetan način, to jest na zapovijed volje. Mnogi mediji imaju sposobnost, da se svojom voljom prenose u trans. No ima i slučajeva, u kojima medij ni sam ne zna, zašto je nastupio trans. Ima stupnjeva transa, koji se jedva mogu razlikovati od normalnog stanja medija. A ima i stupnjeva, na kojima se već vidi pravo cijepanje svijesti ili osobnosti. Zato medij u transu može biti izložen dubokim psihičkim i fiziološkim promjenama, a može također potpuno izgubiti svoju normalnu svijest. Duboki je trans dosta rijedak; ima dosta eksperimentatora, koji nikad nisu imali prilike, da ga vide.

F. M o s e r ističe, da nema stroge granice između transa s jedne strane i hipnoze i somnambulizma s druge strane. Hipnoza i somnambulizam mogu bez daljnjeg prijeći u trans; zato u hipnozi i somnambulizmu lako može doći i do okultnih pojava[7].

Medij se može nalaziti u transu, a da ipak ne slijede nikakve okultne pojave. Niti je za okultne pojave uvijek potrebno, da se medij nalazi u transu.

Zašto su pravi mediji dosta rijetki?

Na to pitanje danas još ne može nitko odgovoriti, jer ne znamo, u čemu se zapravo sastoji mediumistička ili "medijalna" sposobnost. Ako nam uspije unijeti više svijetla u to pitanje, nije isključeno, da ćemo također moći "proizvoditi" medije. To možda zvuči fantastično. Ništa zato. Naše je vrijeme već naučeno na nevjerojatna iznenađenja. Zašto bi trebalo unaprijed držati, da je razlika između "normalnog" i "medijalnog" čovjeka tako velika, da bi bio apsolutno nemoguć prijelaz iz jednog stanja u drugo? Možda ta razlika uopće nije kvalitativne, već samo kvantitativne naravi.

---

7 F. M o s e r , Der Okkultismus, I, str. 260-261.

V. DA LI MEDIJI VARAJU?

Često se postavlja pitanje, da li mediji varaju. Mnogi misle, da tu pada odluka o naučnoj vrijednosti svega onoga, što obuhvaćamo nazivom okultizma.

Kaže se doduše: "Tko jedanput krade, često krade". Ali zato ipak svi osjećamo, da se tim ne želi reći, da čovjek, koji jedanput krade, uvijek i svagdje krade, kao da on ne može drugo nego krasti. Kaže se također za takvog čovjeka: "Više mu se ne može vjerovati". Ali značenje toga ipak nije, da takvom čovjeku nikad i ni pod kojim uvjetom ne možemo vjerovati; misli se samo na to, da mu ne možemo pokloniti ono povjerenje, što bismo mu ga dali, kad ne bi krao ili kad ne bismo znali, da je krao. Svakako u načelu još uvijek može biti slučajeva, u kojima taj "kradljivac" ne krade - i u kojima možemo također imati potpunu sigurnost, da on zaista nije krao.

Tako ni ovdje ne smijemo reći, da medij u v i j e k vara, kad smo jedanput ustanovili, da vara, ili kad smo možda samo našli neki povod, da mislimo, da on vara. U takvom je slučaju jedino opravdano (ne samo opravdano, već bezuvjetno potrebno!), da novim pokusima i savršenijom metodikom ustanovimo, što je na stvari.

Sigurno ne želimo ovdje ući u obranu medija, koji se služe "trikovima" ili "prevarom"; trikove i prevare treba kvalificirati onim, što jesu. Naučna ozbiljnost ipak nalaže, da p o z i t i v n o vodimo računa o onom, što nam zadaje zagonetke. Vidjet ćemo odmah na konkretnom primjeru, kako se englesko "Društvo za psihičko ispitivanje" protiv svog načela smatralo ponukanim, da produlji svoje pokuse s Eusapijom Palladino, ma da je kod ove bila utvrđena neka "prevara". Čini se, da je uopće ovaj medij najpodesniji primjer, kojim se može ilustrirati pitanje o medijima-"varalicama". Taj konkretni slučaj može izvrsno poslužiti za to, da ispravno shvatimo kritičke zahtjeve i primjedbe, o kojima ćemo poslije govoriti.

E u s a p i j a P a l l a d i n o (1854-1918) bila je kći priprostog talijanskog seljaka iz Minervina u Abbruzzima. Roditelje je rano izgubila. Bila je pralja i krojačica. U svrhu naučnih pokusa putovala je na poziv među ostalim u München, Pariz, London, Petrograd i u Ameriku. Umrla je u Napulju. Imala je prilično visoku prirođenu inteligenciju, ali joj je skoro sasvim manjkala školska naobrazba. Jedva je znala svoje ime pisati. Bila je dosta umišljena. Znala je reći: "Samo je jedna Eusapija!" Na sjednicama je često sama određivala uvjete, a znala je odbiti uvjete, koji su bili stavljeni radi točnije naučne kontrole. Ipak je sud učenjaka, koji su je dugo promatrali, dosta povoljan. U godinama 1905-1908 održane su s njom 43 sjednice u Parizu na zavodu "Institut Général Psychologique". Na tim kao i na drugim sjednicama bili su zastupani sveučilišni profesori različitih struka, većinom imena, koja su vrlo poznata u znanosti: na pr. psiholo-

zi i filozofi Courtier (Pariz), Flournoy (Ženeva), Bergson (Pariz), psihijatri i neurolozi Sante de Sanctis (Rim), Morselli (Genova), Lombroso (Turin), fiziolozi Richter (Pariz), Luciani (Rim), Bottazzi (Napulj), fizičari bračni par Curie, Perrin, Poincaré (Pariz), astronomi Schiaparelli (Milano), Flammarion (Pariz) i drugi. Bili su također zastupani stručnjaci na području prestidižitaterstva (opsjenarstva), koji su imali otkriti "trikove".

O pojedinim pojavama, koje su bile izvedene s Eusapijom kao medijem, govorit ćemo poslije opširnije. Bile su to različne pojave fizikalnog mediumizma, i to različni oblici telekineze: došlo je do pojava, koje se navodno ne mogu protumačiti zakonima mehanike. Čuo se na pr. zvuk kao da se prstom lupa i noktom grebe, stol se sam dizao u vis ("levitacija"), predmeti u blizini Eusapije mijenjali su svoja mjesta itd. Jedanput se micala stolica, na kojoj je sjedio Bottazzi, što je zajedno sa stolicom značilo maknuti težinu od ukupno 93 kilograma. Micanje predmeta i levitacije registrirani su naročitim aparaturama. U pogledu drugih pojava mjerodavno je osjetilno opažanje onih učenjaka, koji su bili prisutni. Značajno je, da je i zapisnički utvrđena prevara u pogledu n e k i h pojava. Tako su na pr. učesnici u punom mraku osjećali neke dodire, a kod toga je Eusapija upravo munjevitom brzinom bila oslobodila svoje ruke, iako samo za časak. Jednom je pao na pod mali čavao; činilo se, da je ispao iz Eusapijine lijeve ruke. Ukratko, svi učenjaci, koji su vodili kontrolu, otvoreno priznaju, da je u nekoliko navrata bilo varanja. Oni zato ipak ne kažu, da je s v e samo obična prevara. Bilo je tako mnogo kontrole, da je u pogledu mnogih slučajeva isključena prevara, barem ako se sudi po kriterijima, koji inače vrijede u nauci.

Neki misle, da se cijeli slučaj Eusapije može likvidirati tim, što je u nekim slučajevima bilo razloga, da se govori o prevari, pa i tim, što je Eusapija poslije takvog raskrinkanja obično "zašutjela".

Već smo rekli, da ne mislimo braniti varalice. Ali držimo, da bi trebalo voditi računa i o slijedećoj mogućnosti, koja pokazuje, da varati i varati nije isto. - Ako je jedan medij postao čuven zbog svoje vanredne sposobnosti, sasvim je ljudski, da se on makar nesvijesno "dobro osjeća" u toj svojoj ulozi čovjeka, o kojem se mnogo govori. Nauka dakako traži od njega potpunu indiferenciju. Ali medij kao živi stvor, kao "čovjek", valjda teško podnosi situaciju, u kojoj njegove sposobnosti zataje. Tko za to nema razumijevanja, taj neka pročita opaske mnogih eksperimentatora o onim medijima, s kojima nisu postignute očekivane pojave. Sva se krivnja obično pripisuje mediju, a o krivnji se govori zapravo u tom smislu, što eksperimentatori gube vrijeme, dok očekuju zanimljive pojave. Ne bi li se moglo shvatiti, da medij traži neku "pomoć" uvijek onda, kad je u strahu, da njegova prava mediumistička sposobnost zataji? To po sebi još ne baca nikakvo loše svijetlo na medij. Treba samo znati za tu težnju ljudske psihe i o njoj voditi računa, pa će se valjda moći doći do bespri-

jekornih rezultata. Ni umjetnik nije uvijek u istom raspoloženju. A i izvrsni se matematičar može zabuniti u osnovnim računima, jer se i on može nalaziti u raspoloženju, u kojem zataji njegova sposobnost računanja. Ako jedan ili drugi dolazi u situaciju, u kojoj treba da pokaže svoju sposobnost, i ako u toj situaciji vidi ili osjeća, da mu stvar ne će poći za rukom kao obično, budimo uvjereni, da će se u njemu javiti težnja, da bilo na koji način nadomjesti ono, što bi moglo "ispasti". Rijetki su slučajevi, u kojima ljudi otvoreno priznaju svoju "indispoziciju" - osim u situacijama, u kojima indispozicija upravo ispričava; time se čak može postići, da drugi o izostalој sposobnosti misle samo još povoljnije, i to zato, jer ne vide točne granice te sposobnosti.

Koliko više vrijedi sve to u slučaju, kad se radi o tako rijetkim sposobnostima, kakve su sposobnosti medija! Valja paziti još i na slijedeću okolnost. Kad se medij poziva na svoju indispoziciju, onda se to obično već smatra znakom, da nešto nije u redu, znakom, da se općenito radi o prevari, samo da medij u konkretnom slučaju ne može da izvede svoj "trik".

Ako neki medij kroz stanoviti niz godina ili pri koncu svoga života ne "producira" ono, što je s njim bezbroj puta izvršeno pod uvjetima naučne kontrole, smije li se to odmah smatrati znakom, da je sve bilo samo obična prevara? Ni nogometaši nisu uvijek "u formi". Neki su ljudi sa 60 godina senilni, drugi tek sa 80 godina. Eusapija je imala 64 godine, kad je umrla. Ako je istina, kako se općenito svjedoči, da se medij pri pokusima i u transu veoma muči, onda je razumljivo, da i mediumistička snaga može postepeno opadati.

Nije nam do natezanja ni s onima, koji u medijima gledaju samo prefrigane varalice, ni s onima, koji nekritički prihvaćaju okultne pojave kao prave činjenice. Zato se ne zaustavljamo dulje kod razlaganja pojedinih misli, koje smo nabacili. Sve naše primjedbe trebale su pokazati samo to, da se i ovdje moramo držati načela: "Est modus in rebus" - svakoj kritici stavljene su granice. Naravski, treba sve pokušati, da bi se raskrinkala eventualna prevara. Treba tražiti takve uvjete kontrole, da se ili unaprijed isključi i sama mogućnost varanja ili za vrijeme samog eksperimentiranja pokaže, gdje je "trik". Ako je po srijedi ono varanje, po kojem bi medij bio diskvalificiran u čudorednom pogledu, onda je u najmanju ruku opravdan slijedeći sud: pomoću takvog medija nije moguće ustanoviti, da li se radi o pravim činjenicama okultne naravi; možda je sve samo prevara, a možda i nije, svakako teren nije podesan za objektivno istraživanje. Ali ako se varanjem nazivaju svi oni sumnjivi momenti, o kojima smo naprijed govorili, momenti, koji su u načelu uklonjeni već samim tim, što o njima svijesno vodimo računa, onda je nepravedno, kad se takvi mediji naprosto proglase varalicama. Takvi mediji u stvari pružaju mogućnost eksperimentiranja u naučnom smislu. Tim, dakako, još nije rečeno, da je lako doći do konačnog suda o pravim sposobnostima medija.

Ima medija, koji otvoreno priznaju, da ih boli glava ili da im strašnje živci od čestog eksperimentiranja ili "spiritiziranja". Ima i takvih

medija, koji znaju reći, da se ne osjećaju dobro, ako ne "spiritiziraju". U ovom drugom slučaju imamo otprilike situaciju velikog pušača, koji također ne će priznati, da mu pušenje škodi. On to ne će priznati valjda samo zato, jer se njegov organizam već tako naučio na nikotin, da bez pušenja ne nalazi mira. Zato se ni on ne osjeća dobro, ako ne puši i dalje. To ipak nije ni znak ni dokaz, da pušenje ne škodi njegovu zdravlju.

Još nešto.

Ima medija, koji se "produciraju" po cirkusima, što oni tamo prikazuju, često je samo "trik" - šarlatanstvo. To može zabavljati, ali ozbiljan sud o tim stvarima nije moguć, jer nema onih uvjeta kontrole, koje moramo tražiti prema općim načelima naučne kritike.

Slično vrijedi i o "produciranju" onih medija, koji putuju iz države u državu i iz grada u grad, da bi tamo za novac pokazali svoje "umijeće" - javno i u vlastitoj priredbi.

VI. SJEDNICE S MEDIJIMA

Bacimo sad jedan pogled u kabinet, u kojem se održavaju sjednice s medijima. Mislimo dakako na one sjednice, koje se priređuju u n a u č n e svrhe.

Unaprijed je jasno, da uvjeti moraju biti prilagođeni svojstvenostima predmeta, koji se istražuju. Zato je već načelno važno znati, da li se radi o pojavama fizikalne ili duševne prirode.

Na pariškim sjednicama s Eusapijom Palladino kabinet je izgledao ovako: Jedan kut sobe bio je odijeljen od ostalog prostora crnim zastorom, koji je bio karikama pričvršćen na šipki, i to tako, da ga se moglo u sredini otvoriti. U toj "kabini" nalazilo se nekoliko predmeta, za koje su učesnici točno znali: stolić, citara, predmeti i papiri čađom ocrnjeni, šalica napunjena kitom. U sredini pred zastorom sjedila je Eusapija, a pred njom je bio stol. Kontrola Eusapijinih ruku i nogu bila je povjerena dvojici učesnika. Oni su sjedili s lijeve i desne strane držeći po jednu Eusapijinu ruku, najbolje palac. Jednu svoju nogu stavili su na po jednu Eusapijinu nogu. Zapisnik konstatira, da je medij češće sam stavio svoju nogu na nogu susjednog promatrača. Ovi "nadzirateljі" pravili su onda lanac s ostalim učesnicima, koji su sjedili oko stola. Nije dakle bilo slobodnih ruku. Svijetlo je na početku bilo vrlo jako, ali se postepeno prešlo na slabije svijetlo. Ono je ipak bilo često tako jako, da se čak moglo čitati.

Slični su bili uvjeti i na sjednicama, koje je M. D e s s o i r održao s Eusapijom. Dessoir spominje, da je Eusapija obukla haljinu, koju su bili kupili sami priređivači ispitne sjednice. Tajnih džepova nije bilo, a spomenutu haljinu nosila je Eusapija samo za vrijeme sjednica. I prije i poslije sjednice obavljen je točan pregled, a obavile su ga gospođe. Pregled je nažalost bio razmjerno kratak. U pogledu tjelesnog pregleda moglo bi se još štošta tražiti. Da pregled nije bio sasvim strog, vidi se iz toga, što je Eusapija potajno bila sa sobom ponijela i koje "pomagalo". Za vrijeme jedne sjednice, kad je soba bila skoro sasvim zamračena, osjetili su Eusapijini susjedi neki dodir - kao "od nečeg suhog i mekanog". Jedan od gospode je zgrabio taj predmet, a kod svijetla se odmah ispostavilo, da je držao u ruci crveni cvat azaleje, dok su stabljiku, koja je odgovarala tom cvatu, našli u kutu sobe. Ustanovljeno je, da je to bio cvijet od biljke, koja je stajala u Eusapijinoj sobi. Napadno je bilo Dessoiru i to, da je Eusapija neposredno prije i poslije sjednice imala potrebu, da se povuče nekamo, gdje bi bila sama. Na ovim sjednicama Eusapija nije polagala važnosti na "lanac", tako da je ovaj samo rijetko bio zatvoren.

Kako se vidi, potreban je pravi laboratorij prema propisima eksperi-

mentalne psihologije i psihofizike. Nastojanje ide za tim, da se osjetljivim aparatima registrira svaka kretnja medija i da se pojedine pojave fiksiraju bilo snimanjem bilo drugim tehničkim pomagalima. Tezulje, koje automatski registriraju težinu medija za vrijeme cijele sjednice, upotreba različitih stupnjeva kao i boja svijetla, snimanja kod ultraljubičastog svijetla, sprave za mjerenje različitih fizioloških činbenika i t.d. - to su samo krupna imena za ono, što je potrebno za dobar laboratorij. Takvi laboratoriji postoje na pr. u Berlinu (F.Grunewald), u Parizu (G. Geley), u New Yorku (M. Carrington) i drugdje. Razumije se, da u dobro uređenim laboratorijima, koji se točno pregledavaju prije i poslije sjednice, ne može biti nikakvih "nevidljivih" žica, štapića, niti ili vlasi. U njima se osim toga može sve tako rasporediti, da ni medij ni pojedini učesnici ne mogu bilo kako dohvatiti predmete, za koje se na pr. tvrdi, da se miču protivno zakonima mehanike. Čini se, da mora biti moguće, da se često opetovanim pokusima uz sve savršenije uvjete kontrole raskrinka eventualna prevara. Ako se i dogodi, da je po srijedi koji sumnjivi momenat, ne smije se zato odmah odustati od daljnjeg istraživanja. Tako je na pr. englesko "Društvo za psihičko ispitivanje" običavalo odustati od daljnjeg istraživanja, čim bi se utvrdila bilo kakva prevara. Rekli smo već naprijed, da je isto društvo kasnije odustalo od tog načela, barem u pojedinačnim slučajevima. Kad je Eusapija Palladino 1895 bila ispitivana u Londonu, mislili su stručnjaci prestidižitatorstva, da Eusapija sistematski vara, i to na način, koji pretpostavlja veliku uvježbanost. Oni su čak mogli neke pojave ponavljati, kad Eusapija uopće nije bila prisutna. A pojave, u pogledu kojih se smatralo, da su nastale varanjem, nastale su navodno uvijek onda, kad nije bilo točne kontrole. No budući da su pokusi s Eusapijom priređeni u naučne svrhe na drugim zavodima i u drugim gradovima neprestano vodili do rezultata, koji su držali u napetosti sve zainteresirane krugove, to je navedeno englesko društvo 1908 poslalo u Napulj naročiti odbor, da bi ponovno ispitivao Eusapiju. Članovi tog odbora (Baggally, Carrington i Fielding) bili su kao stručnjaci upućeni u trikove prestidižitatora (iluzionista). Njihov je sud ovaj put bio povoljan. Carrington je 1910 u Americi imao 30 novih sjednica s Eusapijom. On kaže, da su te sjednice bile još bolje nego one u Napulju. Njegov sud glasi, da on više ni najmanje ne sumnja u istinitost ili stvarnost glavnih činjenica, koje je imao prilike doživjeti na tim sjednicama.

Nas ovdje zasada ne zanima sama činjenica, da li je navedeni sud o vrijednosti telekinetskih pojava Eusapije Palladino zaista opravdan. Možda će se tko naći, kome će se činiti, da je i tu kontrola bila nedovoljna. No vidi se, da novi pokusi sa savršenijim uvjetima kontrole mogu iz temelja okrenuti sud pravih stručnjaka, a to je ozbiljna opomena ne samo za skeptičare, nego i za sve one, koji se odveć brzo zadovoljavaju postignutim rezultatima, te vide sigurne činjenice i tamo, gdje bi se imao tražiti veći oprez.

Naročiti je oprez potreban protiv pojave, koja se u stručnoj literaturi zove "p e c a n j e" (Angeln, fishing) medija. Misli se na činjeni-

ću, da medij često govori kao da nagađa, kao da čeka, hoće li prisutni bilo kojim znakom odobravati ili ne odobravati odgovor, koji se sprema, ali koji još nije dosta određen. Ne samo što ne smijemo bilo svijesnim ili nesvijesnim znakovima pomagati medija, već se moramo također čuvati svih sugestivnih pitanja, koja bi mogla izbaciti medij iz njegovog pravca i natjerati ga na formuliranje odgovora, koji bi mogli biti krivi samo zato, što smo svojim sugestivnim pitanjima poremetili rad medija.

B. FENOMENOLOGIJA I EMPIRIOLOGIJA OKULTNIH POJAVA

I. PARAFIZIKA

Prema načelu, što smo ga naprijed istaknuli, opisat ćemo ovdje s m i s a o ili z n a č e n j e onih pojava, koje se danas obično ubrajaju u parafiziku. Tim, što iznosimo opisnu definiciju parafizičkih pojava, još nije rečeno, da je i objektivno sigurno, da se radi o pravim činjenicama, koje se ne mogu protumačiti zakonima, što ih danas poznamo iz fizike. Ovdje se dakle ne radi o metafizički opravdanom sudu, već samo o nekoj fenomenologiji parafizičkih pojava. Mogli bismo taj naš stav opisati i na slijedeći način: želimo kazati, kako moraju izgledati pojedine pojave, da ih možemo smatrati telekinetskim ili teleplastičnim pojavama. Primjeri, koje navodimo, imaju samo smisao, da se radi o iskustvu, koje nas je navelo, da oblikujemo pojam telekineze ili teleplastike; je li taj pojam ujedno objektivno opravdan ili se tu radi o stvarnosti, koja još nije dovoljno ispitana, o tom ne možemo suditi, barem još ne apodiktički.

Smisao p a r a f i z i k e bio bi u tom, što bismo imali da protumačimo pojave, koje bi imale biti fizikalne prirode, ali koje nikako ne mogu biti uvrštene u sklop sadašnje fizike kao nauke. To drugim riječima znači, da se radi o pojavama, za koje nije moguće otkriti uzrok u samoj fizici, ali koje zato ipak ne treba odmah kao čudo pripisati Bogu: uvjerenje je, da je njihov uzrok fizikalne naravi, ali on nam je sasvim nepoznat (okultan).

1. Telekineza

Imenom t e l e k i n e z e (grč. "tele" - daleko, "kinesis" - gibanje; ime je uveo Aksakow) obuhvaćamo sve one pojave, po kojima se čini, da se neko tijelo bilo kako giba, a da ne možemo znati za mehanički uzrok tog gibanja. Ukoliko se želimo ograničiti na pojave, do kojih se došlo pokusima pod naučnim nadzorom, spomenut ćemo ovdje ukratko one, koje su postignute s Eusapijom Palladino. Krcz dugi niz godina imamo iste stvari: predmeti u blizini medija mijenjaju svoja mjesta, oni se čak dižu te se čini kao da vise u zraku (levitacije), čuje se zvuk, koji kao da je proizveden diranjem u žicu citare ili glasovira, predmeti mijenjaju svoju težinu, vide se svijetle točke i iskre (t e l e p i r e t s k e pojave, grč. "pyr" - vatra) i slično. U načelu spadaju ovamo i inače poznate pojave p s i h o g r a f i j e , naime pisanje, kod kojeg ne sudjeluje ruka, kao i pojave t i p-

t o l o g i j e , to jest telekinetsko lupanje stola ili drugih predmeta prema unaprijed utvrđenim znakovima, tako da lupanje odaje određeni smisao. U ovom posljednjem slučaju može se tumačiti šum, koji nastaje lupanjem, ali se ne može protumačiti sâmo lupanje. Zato je takav šum ili zvuk telekinetske naravi. No spominju se i slučajevi, u kojima se samo čuje šum ili zvuk, a da tome ne odgovara nikakvo gibanje ili udaranje sa strane bilo kojeg predmeta tjelesne naravi. Zato je problem u ovom slučaju zapravo akustične, a ne kinetske naravi: radi se o pojavi t e l e a k u s t i k e . To može biti zvuk kao da se kuca (raps) ili kao da se kuca čekićem (banga), a može se čak čuti pravi govor, ako ne cijele rečenice, a ono barem prave riječi; kaže se, da su to glasovi "duhova". Kucanje također može odati neki smisao, onda naime, kad je već unaprijed utvrđeno ili određeno, što ima da znači stanoviti broj, jačina ili duljina kucanja. Za to je uveden izraz r a p t o l o g i j a , koja je na području teleakustike ono, što je tiptologija na području telekinetike. U raptologiju i tiptologiju spadaju prema tome različne teleakustične i telekinetske pojave, za koje se eventualno može ispostaviti, da su samo akustične ili optične halucinacije. No sad se ne pita, kako treba sve te pojave tumačiti, nego se radi samo o tom, da vidimo, kakvima se te pojave uopće prikazuju. Izvješćuje se, da netko lupa na prozor (dok stvarno nema nikoga), da se miče ormar u sobi ili slika na zidu, da se po noći čuje buka kao da netko cijepa drva ili loži vatru, da se čuje kao da netko pere rublje, da se čuje pucanje iz puške, zvonjenje, plač itd. Sastavljeni su i zapisnici o tom, da na pr. negdje u kuhinji lete po zraku lonci i tanjuri i zdjele i da vertikalno padaju na pod, čim u svom lijetu dodirnu neki predmet, dok taj dodir za čovjeka znači samo sasvim slab udarac, tek da je osjetio dodir. Onda se opet čuje udarac i štropot kao da se srušila peć ili zid. Čuju se koraci, vidi se sjena kao da netko vuče tešku vreću itd.

U vezi s telekinetskim pojavama spominjemo i takozvane a p o r t e. To znači, da se bez spoznatljivog uzroka neka stvar iznenada stvori na mjestu, gdje prije bila bila, ili da ta stvar odnekud iščezne. Kaže se čak, da tvrdi predmeti prolaze kroz zid ili kroz stol, svakako kroz drugi tvrdi predmet. Značajna je ova nenadanost. Inače ne bismo mogli točno razlikovati aporte od telekinetskih pojava. Nenadanost nije samo u tom, što se sve odvija munjevitom brzinom tako, da čovjek ne može svojim očima pratiti put, što ga je prevalio aportirani predmet. Ona je i u tom, što predmet na pr. prolazi kroz zid ili kroz zastor ili kroz stol, a da ne ostaje nikakav trag: konstatira se samo, da je predmet prije bio u susjednoj sobi, a da je sad ovdje, da je prije bio iza zastora, a sad je pred zastorom, da je prije bio ispod stola, a sad je na stolu. No radilo bi se o aportu i onda, kad bi na pr. stolica iznenada nestala u jednom kutu sobe i stvorila se u drugom; ne bi baš bilo potrebno, da ona prolazi kroz druge predmete, ali bi trebalo izostati gibanje iz jednog kuta prema drugom kutu, jer bi se inače radilo o običnoj telekinetskoj pojavi.

2. Teleplastika

a. Izraz t e l e p l a s t i k a (grč. "tele" - daleko, "plassein" - oblikovati, "plastikos" - oblikovan; ime je uveo Myers) označuje različne pojave materijalizacije. To znači, da se oblikuje neka materija, koja se može očima vidjeti i rukama uhvatiti. Ta je materija navodno vlažna, hladna, sluzava i ljepljiva. Ona može biti tanka kao magla ili gusta kao organizam. Ona se može pokazati u amorfnom stanju te postepeno oblikovati, to jest razviti u različne oblike organizma. Tako se koji put pojavi u polugotovom stanju prst, ruka, noga ili glava. Drugi put se javi točan oblik ruke ili noge, i ne samo oblik, nego i anatomske i fiziološke sposobnosti ruke i noge kao u živih organizama. Oblikuju se i fantomi (sablasti), i to neovisno o nekom mediju. Ipak stoji, da te pojave obično nastaju u vezi s nekim medijem. Ima i slučajeva, u kojima se čini, da ta materija nastaje iz ničega i da se opet vraća u ništa. Ona je uvijek prolazne naravi. Kad ona nastaje ovisno o mediju, onda se čini, kao da proizlazi iz tijela medija (na pr. iz njegovih usta) i kao da se opet vraća u medij; ili se ona naprosto stvori na jednom mjestu tijela, na pr. na glavi. Oblikovanje materije doduše ovisi nekako o mediju, ali kod toga ne sudjeluje tijelo medija. Materijalizacije su žive, ali samo u tom smislu, što pokazuju izvjesno gibanje i što mijenjaju oblik.

Najpoznatiji medij na području teleplastike bila je Francuskinja E v a C. Što je sve postignuto s njom i pod kojim je uvjetima to učinjeno, može se pobliže čitati u publikacijama gospođe A. Bisson i liječnika A. von Schrenck-Notzing. Kakav god stav čovjek konačno zauzeo prema pojavama materijalizacije, ipak je sigurno, da se tu radilo vrlo doštjeranom metodikom. Zanimljivo je znati, da je Eva kao i Eusapija fizikalni medij, ali da kod nje nije nikad došlo do bilo kakvih telekinetskih pojava. Teleplastika je isključivo područje njenih mediumističkih sposobnosti.

b. Čitalac možda očekuje, da ćemo opširno prikazati pojedine pokuse i rezultate, koji su njima postignuti. Toj njegovoj želji ne možemo ovdje udovoljiti. Trebalo bi prevoditi i preštampati čitave zapisnike različitih posjednica. Već samo čitanje tih zapisnika umara, jer se radi o stalnim ponavljanjima. Za samu je nauku doduše potrebno, da imamo pred sobom cijelo gradivo, na kojem se temelji tumačenje pojedinih fenomena. Ali ovdje se sad radi samo o tom, da se upoznamo s današnjim stanjem nauke u strogo načelnom pogledu. U tu svrhu nisu potrebni opširni zapisnici.

Prema tome stanju ne može se reći, da su parafizičke pojave danas već besprijekorno utvrđene kao sigurne činjenice. Istina, mi na pr. još ni danas ne znamo, u čemu se zapravo sastoji elektricitet; ali da je elektricitet prava i sigurna činjenica, o tom nema više nikakve sumnje. Za parafizičke pojave nije samo u pitanju, kako ih treba protumačiti, nego se još uvijek pita, da li je tu sve u redu ili se možda nalazimo pred velikom

zagonetkom samo zato, što se bavimo pseudoproblemom.

Toliko je sigurno, da se pojave parafizike više ne mogu naprosto proglasiti obmanom. Tko u toj stvari želi reći odlučnu riječ, taj mora barem malo zaviriti u laboratorije. Ali se ne može ni obratno reći, da je tu već sve dovoljno zajamčeno tako, da se ne bi smjelo više raspravljati o tom, ima li uopće telekineza i teleplastika. I kod najboljih medija došlo je do neugodnih iznenađenja. Sjetimo se svih onih sumnjivih okolnosti, zbog kojih se kaže za medije, da varaju. Sve ono, što se tu kvalificiralo kao "prevara", u tolikoj je mjeri kompromitiralo čitavo istraživanje mediumističkih sposobnosti, da se nameće najveći mogući oprez.

c. Što ćemo dakle reći?

Čitalac sigurno očekuje, da će sad pasti odluka "za" ili "protiv". Međutim, moja zadaća nije, da čitaoca izbavim iz njegove nestrpljivosti, nego da ga upoznam s onim sudom, koji je danas jedino opravdan, ako se isključivo pozivamo na naučno osigurane činjenice ili rezultate. Bilo je vrijeme, kad se nije moglo sa sigurnošću tvrditi, da ćemo jednoga dana u našoj sobi skoro u isto vrijeme moći slušati vijesti i koncerte cijeloga svijeta, ili da ćemo kao ptice letjeti po zraku i u fantastičnim visinama uživati udobnost kao u kabini na parobrodu. Naučna je situacija i u tom pogledu nekoć bila ta, da su se ljudi mogli nadati takvim "čudesima", ali da nisu imali dovoljno naučno osiguranih rezultata, po kojima bi bili mogli apodiktički proricati ta "čudesnu budućnost".

Tako je i u slučaju telekineze, odnosno teleplastike, da za apodiktičan sud imamo i premalo i previše naučno osiguranih resultata: premalo zato, jer je bilo prevara i jer se još mora znatno dotjerati metodika po laboratorijima, previše zato, jer obilje onoga, što je dosad već utvrđeno po naučnim laboratorijima, ne dopušta površan sud, da se radi jedino o prevari ili obmani.

Simptomatično je, da se stručnjaci u toj stvari veoma razilaze, kad moraju stvoriti konačni sud. I ne može se reći, da oni kod toga stoje pod uplivom i dojmom svog vlastitog naziranja na svijet, kao da se radi o pristranom prosuđivanju pokusa i njihovih rezultata. Da to potvrdim, opširno ću navesti sud jednog isusovca i sud jedne gospođe, za koju se ne može reći, da joj je stalo do direktne ili indirektne obrane katoličke nauke.

Isusovac A. C a t t e r e r za fizikalni mediumizam kaže slijedeće[1].

Pitanje o činjeničnosti fizikalnog mediumizma uistinu nije jednostavan, nego naprotiv vrlo težak i komplicirani predlem. Što je kod okultnih fenomena tako neodređeno đavolsko i nejasno, to također znatno otežava njihovo strogo naučno konstatiranje. Kako smo vidjeli, vrlo velik dio sa-općenih pojava ne nosi značaj nepatvorenost (istinitosti), a temelji se na netočnom opažanju ili na svijesnoj odnosno nesvijesnoj prevari sa strane medija. O daljnjem se dijelu nikako ne može definitivno znanstveno su-

[1] A. C a t t e r e r , Der wissenschaftliche Okkultismus, str. 94 i 97.

diti, barem ne danas, i za nj se može samo reći "non liquet" (nije jasno). Ostatak - a taj po mojem sudu baš nije malen - obuhvaća konačno one pojave, koje se mogu održati pred opravdanim zahtjevima znanstvene kritike i zato ga se mora smatrati nepatvorenim (istinitim). Tko još i ovdje govori o pravoj ili vjerojatnoj prevari, taj iskrivljuje činjenice i odaje moderni, nezdravi hiperkriticizam. - Kako će oni, koji ovdje još sumnjaju, moći uspješno obraniti povijesnu i filozofsku sigurnost kršćanskih čudesa objave? Ja bih bio u neprilici s odgovorom, jer iste će hiperkritika isključiti ili zabaciti svaki van-naravni događaj.

Gospođa F. M o s e r naprotiv sudi otprilike ovako[2]:

Tko danas još nalazi hrabrosti da zastupa istinitost fizikalnog okultizma, taj se nalazi u teškoj situaciji. Ne radi se više ni o tom, da bi branio ona 2 posto, za koja se kaže, da su istinita, ali koja također potječu od medija, koji su varali. U najboljem bi slučaju imao da brani samo neko tko zrna zlata u golemoj hrpi pijeska. Laž i prevara terete na naročiti način i učesnike. Može se čak govoriti o nekoj prevari nezavisnih istraživalaca! To nije samo mogućnost. To je činjenica. Time se nalazimo pred još čudnijim psihologijskim problemom nego što je prevara medija i njihovih satelita. Tako moramo priznati: okultizam je u s v a k o m pogledu područje "nemogućega", on je svagdje pun zagonetaka. Tko ne će vjerovati pod svaku cijenu, nego naprotiv samo tamo, gdje to traži naučno poštenje, taj će zato pod dojmom današnjeg istraživanja sigurno zabaciti fizikalni okultizam ...

d. U duhu n a š e g a razlaganja držimo, da se danas može i mora reći samo ovo:

Po svemu se čini, da je nešto na stvari. Što? To se još ne zna. Zato nije vrijeme, da sudimo, nego da istražujemo odnosno da sačekamo daljnja istraživanja, koja će biti odlučna.

Teško će biti u ovoj stvari pogoditi onaj stav, koji nije ni nekritičan ni hiperkritičan, nego k r i t i č a n u pravom značenju. Već smo upozorili na ono, što treba činiti i na što treba paziti, da ne bismo mjerili dvostrukom mjerom. Naše prirodne znanosti na različnim područjima rade već vrlo savršenom metodikom, koja vodi računa o svojstvenostima tih područja. Pokus u fizici i kemiji nije sasvim isto, što je na pr. pokus u zoologiji, koja ima pred sobom živu supstenciju i žive bića, i koja prema tome mora preudešavati uvjete svojih pokusa. Još više razlikuju se pokusi fizike i kemije od pokusa takozvane psihologije mišljenja, gdje su uvjeti eksperimentiranja potpuno prilagođeni svojstvenostima duhovne duševnosti. Zato pojam pokusa nije jednoznačan, već samo a n a l o g a n . Pa

---

2 F. M o s e r , Der Okkultismus. II, str. 755-756. Valjda još nepovoljnije sude: E. B r ü h l , Der physikalische Okkultismus. (Theologisch-praktische Quartalschrift. 78, 1925, str. 755-765.) A. S e i t z , Modernste Materialisationsphänomene. (Isti časopis. 80, 1927, str. 80 do 94 i 280-292.)

ako već nije moguće, da na različnim područjima stvarnosti imamo isti pojam i istu mjeru egzaktnosti, ipak mora biti moguće, da prema analognim uvjetima ili p r e m a a n a l o g n o m k r i t e r i j u sa sigurnošću isključimo obmanu i prevaru ...

Kod medija se mora računati s takozvanom hiperestezijom ili prekomjernom osjetljivošću osjetila, za koju znamo, da je sigurno ima u hipnozi. Budući da je t r a n s sličan ili čak srodan hipnozi, lako se može dogoditi, da medij na pr. čuje riječ, koju netko od prisutnih nehotice sasvim tiho izgovara, ili da vidi trzaj mišića i slično.

II. PARAPSIHOLOGIJA

Prelazimo na opisivanje onih pojava, za koje se čini, da su duševne prirode, ali koje se ipak ne mogu protumačiti zakonima psihologije. Za njih se kaže, da je njihov uzrok p s i h i č k e naravi, samo što nam je do danas sasvim nepoznat (okultan).

Na području parafizike stvar nije bila toliko kompliciranа, ukoliko se gledalo na sam smisao pojava. Ovdje je drukčije. Često je teško, da se i po samom smislu odijele jedne pojave od drugih, ali je i obratno teško pokazati, da se jedne svode na druge. Zato poteškoća nije samo u pogledu konstatiranja činjeničnosti kao takve, nego se ona odnosi i na samo pitanje, da li se radi o takozvanim prapojavama ili tek o različnim varijantama iste prapojave.

1. Psihometrija

Ime p s i h o m e t r i j a sugerira nam misao, da se tu radi o nekoj vrsti duševnog mjerenja. To nije slučaj. O psihometriji se govori onda, kad medij ima sposobnost, da pomoću neke stvari ili predmeta (kao što su prsten, dragi kamen, nakit, pismo, nož itd.) može davati različne podatke o prošlosti samog tog predmeta ili onoga, kome je taj predmet pripadao; podaci mogu se također odnositi na značaj kao i na budućnost te osobe kao bivšeg vlasnika. Radi se uopće o najrazličnijem znanju, što ga medij stiče dodirom. Čini se, da je upravo ovo dvoje bitno: potreban je neki n e ž i v i p r e d m e t , koji ima neki odnos prema onom,što se saopćuje, ili prema onoj osobi, o kojoj se nešto saopćuje; osim toga mora medij d o d i r n u t i navedeni predmet.

Budući da ovdje nema nikakvog "duševnog mjerenja", to je B l e u l e r predložio, da se izraz psihometrija zamijeni s nazivom h i l o m a n t i j a (grč. "hyle" - u smislu nekog gradiva ili predmeta, "manteia" - proročanstvo, proricanje). Tim bi izrazom više došao do izražaja pravi značaj ove pojave: tajno ili skriveno sticanje znanja u vezi s nekim neživim predmetom. Drugi pak ističu, da je izraz psihometrija već odavno uveden, pa da nema smisla tražiti nova imena za stvari, koje su u cijeloj literaturi već poznate pod stalnim imenom.

Kao najpoznatiji medij na području psihometrije ili hilomantije spominje se gospođa P i p e r iz Bostona, koja je kroz jedno 25 godina bila ispitivana po naučnim laboratorijima (dobar pregled o tom daje njena kći Alta L. P i p e r , The Life and Work of Mrs. Piper. London 1929). Nijedan drugi medij nije bio toliko ispitivan, koliko su bile ispitivane gospođa Piper i Zusapija Palladino. Za gospođu Piper doznao je 1885 poznati američki filozof i psiholog William J a m e s . Okolnosti, koje su vodile do tog poznanstva, dosta su čudnovate. Jamesova punica posjetila

je iz čiste znatiželje gospođu Piper, pa je tom zgodom čula za mnoga imena i za mnoge činjenice iz svoje obitelji. Poslije je i Jamesova šogorica posjetila gospođu Piper. Ponijela je sa sobom jedno pismo na talijanskom jeziku. Za pisca tog pisma znale su samo dvije osobe u cijeloj Americi. Gospođa Piper je to pismo dodirnula čelom, pa je počela opisivati prilike, u kojima se nalazio pisac pisma. Navodno je sve odgovaralo istini. Slična saopćenja davala je gospođa Piper i u dubokom transu, a bilo je često kao da se "duhovi" njome služe kao sredstvom: automatizmi govora i pisanja.

Da li su tu po srijedi "duhovi", o tom ćemo poslije raspravljati, kad budemo govorili o spiritizmu. Što se tiče psihometričkih ili hilomantičkih čina gospođe Piper, to je utisak na pojedine učenjake bio izvanredan. James je bio uvjeren, da se tu sigurno radi o duševnim sposobnostima nadnormalnog značaja. Kroz dvadesetak godina ispitivao je gospođu Piper i H o d g s o n , tajnik američkog "Društva za psihičko ispitivanje". Gradivo sjedničkih zapisnika obuhvaća preko 3200 strana. Hodgson je čak postao spiritist, i to upravo pod dojmom svojih doživljaja na sjednicama s gospođom Piper. Vanredno povoljne sudove dali su na pr. i engleski fizičar O. J. Lodge, W. R. Newbold i Stanley Hall. Svi se slažu u tom, da je isključena svijesna prevara i da se pojedine pojave ne mogu tumačiti "slučajem" odnosno nagađanjem i zgodnim kombiniranjem inače poznatih činjenica i okolnosti.

Pitanje je sad u tom:

Imamo li tu neku duševnu prapojavu okultne naravi ili je moguće neko drugo tumačenje?

Najjednostavnije bi bilo spiritističko tumačenje, koje tvrdi, da "duhovi" iz drugog svijeta preko medija saopćuju svoje znanje. Međutim, ne samo da opstojnost tih "duhova" nije dokazana (kako ćemo vidjeti kasnije), nego je također u pitanju cijelo spiritističko tumačenje naročito onda, kad medij u budnom stanju, dakle bez transa, otkriva tajno znanje.

Dalo bi se zamisliti slijedeće tumačenje:

U pretpostavci, da ima t e l e p a t i j e (prenošenja misli čisto duševnim putem), moglo bi biti, da stanoviti mediji imaju stalnu nesvijesnu telepatsku vezu s mnogim ili čak sa svim ljudima. Što pojedinci doživljavaju, što je takoreći naslagano u njihovom sjećanju, sve se to telepatski prenosi na medij. To onda oživi u transu. Za medij bi onda situacija u transu bila onoj, u kojoj se nalazimo mi, kad se na pogled nekog predmeta sjetimo vlasnika, uslijed čega onda dolazi do daljnjih asocijacija.

Na tu mogućnost tumačenja upozorio je T. K. O e s t e r r e i c h , koji je ujedno predložio, da se za psihometričke pojave uvede izraz "paramnezija" ili "metamnezija" - nadsjećanje.

Kod tumačenja psihometričkih pojava mogla bi također poslužiti vidovitost ili uopće telestezija (zamjedba ili spoznaja predmeta, koji se nalaze u daljini; grč. "aisthesis" - osjet, spoznaja), ako je ima. Svakako se onda već ne bi moglo govoriti o psihometriji ili hilomantiji kao prapojavi. One bi bila samo naročiti oblik telepatije i telestezije.

Tomu tumačenju naginju danas mnogi. Ne vidimo ozbiljnih poteškoća, koje bi se protivile takvu shvaćanju - dakako, u pretpostavci, da su telepatija i telestezija pbsve sigurne pojave, to jest utvrđene činjenice.

2. Telepatija

a. Telepatija (grč. "tele" - u daljini, "pathos" - patnja, primljivost) je središnji pojam cijele parapsihologije. Obično se kaže, da telepatija znači prenošenje misli. Takav je pojam vrlo neodređen i on u ovom neodređenom obliku još ne znači ništa naročito, jer se misli mogu prenositi na različan način, na pr. govorom ili pismom. Kad je govor o telepatiji, misli se na slijedeće: jedna duša utječe na drugu, i to bez ikakvog posredovanja bilo kojih osjetilnih činbenika. Ne kažemo, da između s v i j e s t i dviju osoba ne bi bilo nikakvog "posrednika", nego kažemo sasvim općenito, da se radi o neposrednom utjecanju duše na dušu. A kod toga ne samo da je isključena riječ, koja se izgovara ili napiše, nego su isključeni i svi nesvijesni fiziološki procesi, koji bi mogli odati ono, što čovjek misli. Niti se baš mora raditi o pravim mislima; mogu to biti i obične predodžbe ili čuvstva - svakako pravi nutarnji čini: bilo kakav duševni sadržaj.

Ta je pojava po svom smislu različna od takozvanog č i t a n j a m i s l i , koje se kao takvo temelji na bilo kojim izvanjskim, svijesnim ili nesvijesnim znakovima, iz kojih se zaključuje na ono, što se nalazi ili odvija u duši čovječjoj.

Kod telepatije moguć je u načelu dvostruki slučaj. Može biti, da samo onaj, koji šalje misli ili predodžbe ("Agent", odašiljač), svijesno zna, da on sad namjerno hoće neki sadržaj svoje duše neposredno saopćiti drugome ("Perzipient", primalac). A može također biti slučaj, da druga osoba izričito zna i čeka, da primi neki sadržaj tuđe duše, i to od druge osobe, koja svijesno šalje taj sadržaj. U jednom i u drugom slučaju radilo bi se o e k s p e r i m e n t a l n o j telepatiji. Na toj podlozi postoji sva sila pokusa, kojima bi se imala dokazati istinitost ili činjeničnost telepatije. - No osim eksperimentalne telepatije poznata je i takozvana s p o n t a n a telepatija. Na primjer: na ulici dolazi do teške nesreće, u kojoj strada jedna žena; u isto vrijeme vidi muž, koji se nalazi negdje u drugom dijelu grada, možda u nekom uredu, svoju ženu pod kotačima teretnih kola. Za razumijevanje spontane telepatije je od važnosti jedna okolnost, koja je češće utvrđena pokusima u eksperimentalnoj telepatiji. Kad pošiljač ima u svijesti više misli ili predodžba, prenosi se često samo jedna misao ili predodžba. Uslijed toga može biti, da se neki potresni doživljaji prenose već samim tim, što se radi o takvom doživljavanju, koje je u nekoj naročitoj vezi s drugom osobom. Ne sudeći sad o samoj vrijednosti pojedinih izvještaja, ipak spominjemo, da se često čuje, kako se na pr. netko na upravo upadljiv način javio drugomu, bilo u snu, bilo u ha[illegible]cina-

ciji, i kako je poslije stigla vijest, da je dotični baš u to vrijeme umro. Ma da se tu radi na pr. samo o običnoj halucinaciji, ipak je njom uspostavljen neki odnos između jedne i druge osobe, odnos, za koji nema pravog tumačenja, a kojim cijela pojava prima značaj telepatskog događanja.

O s p o n t a n o j telepatiji je puno teže suditi, nego o eksperimentalnoj. Stvar bi se eventualno dala tako zamisliti, da do prenošenja misli ili predočaba dolazi uslijed njihove velike a f e k t i v n o s t i. Ima naravski i takvih slučajeva, u kojima se ne može reći, da se javlja rođak ili prijatelj, gdje obično ima afektivnosti, nego tek znanac, možda znanac, za koga se nije puno ni marilo. Ali i to bi se dalo nekako shvatiti, budući da nisu svi ljudi dobri mediji. Razlog, zašto se ne javljaju svi svima, može biti i na strani pošiljača i na strani primaoca: nedostatak mediumističke sposobnosti.

Kod izraza "telepatija" naglasak leži na tom, da se na ne-normalan način prenosi sadržaj duše; a za daljinu se dalje ni ne pita. Kod samog eksperimentiranja mogla bi udaljenost doći u obzir samo u tom smislu, što bi se po njoj moglo vidjeti, da je isključeno bilo koje posredovanje osjetila: na pr. kad se "pošiljač" i "primalac" ne mogu međusobno ni vidjeti ni čuti, a ni na drugi način osjetilno sporazumijevati.

b. Što se tiče p r e d m e t a telepatije, još se ne može točno reći, da li se s v i nutarnji čini ili samo neki od njih mogu telepatski saopćiti drugima. S obzirom na spontanu telepatiju moramo naglasiti, da se prenosi sadržaj d u š e , a ne sadržaj svijesti. Izraz "sadržaj duše" obuhvaća naime i sve ono, čega čovjek eventualno nije svijestan, ali što na bilo koji način ima neku vezu s njegovom dušom.

c. Zanimljiv pokus telepatije saopćuje W. v. W a s i e l e w s k i[1]. Wasielewski je sebi predstavio znanca, koga je dobro poznavala osoba, s kojom je eksperimentirao. Predstavio si ga je u pozi susreta na ulici, kao da se pozdravlja s njim. Na taj način mogao je vrlo živo misliti na prijateljevo lice i zadržati taj utisak. Izvještaj o pokusu glasi ovako: Početak je bio vrlo nesiguran na strani gospođice B. Jasno se vidjelo, da nije bilo kontakta. Ona je vidjela slike, koje su se mijenjale, na način, koji je karakterističan za takve slučajeve - jedan cvijet, jednu životinju itd. i skoro je rekla, da osjeća, da ne će biti ništa, da je umorna ili rastresena, tako da smo sad uopće prestali. - Poslije jedne stanke predložio sam, da još jedanput pokušamo. I sad je od početka sve bilo usmjereno prema cilju, i to vrlo brzo. "Vidim nešto, što je tamno, dugačko. - Mogla bi biti neka figura u tamno-plavom odijelu. - Da, mora biti čovjek, sad dobiva glavu, lice." Poslije kratke stanke: "Izgleda kao Židov, ali ne poznam ga." Iznenada je počela da se smije. Pitao sam za razlog, a ona je odgovorila:

---

[1] W. v. W a s i e l e w s k i , Telepathie und Hellsehen, str. 50-52 (prema prvom izdanju: Halle a.S. 1921).

"Ne, ne će biti ništa, možemo prestati, ja sad vidim gospodina N. N." (rekla je ime). - Na to sam, iznenađen ovim brzim rezultatom, mogao odgovoriti, da možemo prestati, jer da sam sebi predstavio gospodina N. N.

Wasielewski tvrdi, da se telepatija kao činjenica može eksperimentalno utvrditi, ali da na temelju pokusa ipak još ništa ne znamo o samom načinu, na koji ona nastaje[2].

d. Spomenut ćemo ovdje još i druge pokuse, koji pokazuju, kako se za telepatiju izdaje nešto, što je očiti trik. M. D e s s o i r izvješćuje o slijedećem slučaju[3]:

Godine 1922 javio se mađarski bračni par Károlyi s molbom, da se ispita njegova telepatska sposobnost i da mu se o tom izda svjedodžba. Károlyi, koji je onda imao oko 45 godina, davao je javne predstave. Isprva je navodno nastupao kao hipnotizer. Poslije se bavio telepatijom. Svoje pokuse provodio je sa preko stotinu ženskih osoba. Od 1914 kad se oženio, radio je samo još sa svojom ženom. Do ispitivanja tih telepatskih sposobnosti došlo je tek 1924 godine. Dessoir je odmah stavio ovaj uvjet: Károlyi mora vršiti svoje pokuse s nekom gospođom, koja je Dessoiru poznata; Dessoir ili netko od njegovih kolega mora s gospođom Károlyi moći postići rezultate slične onima, do kojih je s njom došao njen muž. Károlyi je na to pristao. On je pokušao hipnotizirati nekoliko gospođa, jer je hipnoza po njegovom uvjerenju preduvjet za telepatsku primljivost. Međutim, nije mu uspjelo izazvati ni laku hipnozu. Dessoir je trebao oko četvrt sata, da prevede gospođu Károlyi u stanje hipnoze, dok je njen muž za to trebao samo jednu minutu. Kod prvog pokusa telepatije imao je Dessoir s gospođom Károlyi potpuni uspjeh, dok su svi ostali pokusi zatajili.

Kako je bilo s pokusima Károlyia s njegovom gospođom? - Hipnotizirana gospođa sjedi na stolici. Oči su joj zavezane. Iza nje stoji gospodin Károlyi. Pokazuju mu neki mali predmet (na pr. ogledalo, komad novca, olovku). Eksperimentator pita: Što imam u ruci? Gospodin Károlyi kod toga ne govori ništa, a njegova gospođa redovito daje ispravan odgovor. Kad se na pr. radi o posjetnicama, pita se sa ime, što se nalazi na njima. Gospođa Károlyi daje odgovor slovo po slovo.

Činilo se, da je sporazumijevanje između gospodina Károlyia i njegove gospođe optičkim ili bilo kojim mehaničkim sredstvima isključeno. Trebalo je još isključiti svaku mogućnost sporazumijevanja putem akustike. Prvo su gospodinu Károlyiu zavezali usta; na to su pokusi ispali vrlo loše. Na drugim sjednicama sačepili su gospođi Károlyi uši vatom. Pokusi su još uvijek bili razmjerno povoljni; ali se ispostavilo i to, da je gospođa Károlyi još uvijek dobro čula.

---

[2] W. v. W a s i e l e w s k i , Telepathie und Hellsehen, str. 64-65 i 259.

[3] M. D e s s o i r , Vom Jenseits der Seele[6], str. 67-73.

Sumnjivo je bilo, da je gospodin Károlyi, koji je bio dosta nemiran i koji nije potpuno vladao njemačkim jezikom, za vrijeme pokusa češće mrmljao neke nerazumljive riječi. Činilo se, da je to samo izraz njegove nestrpljivosti. Počelo se paziti na tu okolnost, a rezultat je bio slijedeći: kod 12 pokusa uspjeli su (s jednom iznimkom) samo oni, kod kojih je Károlyi mogao nešto mrmljati. Na to se počelo točno bilježiti ono, što je Károlyi u pojedinom slučaju mrmljao, i to onako, kako su to prisutni na svoje uši čuli i razumjeli. Uspjeh je bio sjajan! Za svako slovo, za pojedine brojeve (osim za broj 1: u tom je slučaju nedavanje znaka bilo znakom) kao i za stanoviti broj manjih predmeta, koji se obično pokazuju eksperimentatoru kod javnih predstava, služio se gospodin Károlyi uvijek istim "nerazumljivim" znakom.

Njegovo "umijeće" prema tome nije bila telepatija, već obični trik.

3. Vidovitost

Ako želimo imati strogu pojmovnu razliku između telepatije i srodne pojave, koja se zove v i d o v i t o s t (Hellsehen, clairvoyance), onda moramo ovu definirati kao paranormalno sticanje znanja o nekom objektivnom stanju stvari, i to prošlosti, sadašnjosti ili budućnosti nečeg, što shvaćamo kao objektivnu situaciju prirode. Dok je kod telepatije značajno to, da se stiče znanje o sadržaju duše druge osobe, vidovitost se odnosi samo na ono, što se događa ili što je stvarno neovisno o stanju ili sudjelovanju tuđe svijesti odnosno tuđeg duševnog sadržaja.

Ima više imena, kojima se označuju pojedine v r s t e vidovitosti. Najjednostavnija, a ujedno i najlogičnija podjela bila bi ona, koja bi se ravnala po tom, da li se radi o gledanju prošlosti, sadašnjosti ili budućnosti. - Za gledanje prošlih događaja mogli bismo onda uzeti naziv r e t r o s k o p i j a (lat. "retro" - natrag, grč. "skopia" - gledanje) ili retrokognicija (spoznavanje unatrag): na pr. kad netko gleda, kako je u svoje vrijeme bila provala Vezuva i kako je užarena lava pod sobom pokopala grad Pompeji. - Za gledanje sadašnjih događaja ili sadašnjih situacija mogli bismo zadržati izraz vidovitost ili točnije p r o s t o r n a v i d o v i t o s t , jer bi se tu radilo o gledanju stvari, koje su prostorno tako udaljene od nas, da je isključeno doznavanje o njima normalnim putem, to jest sredstvima, koja su nam danas poznata. Izraz "televizija" ne bi bio na mjestu, jer se njim označuje gledanje predmeta, koji se nalazi u daljini, ali ipak takvo gledanje, koje se može tumačiti zakonima prirodnih nauka. Uostalom, za pojavu vidovitosti nije ni bitno, da se predmet, koji se gleda, nalazi u daljini. On može biti u neposrednoj blizini. Važno je samo, da je on nekako skriven, tako da ga se ne može prepoznati normalnim osjetilima ili bilo kojim poznatim postupkom prema zakonima prirodnih

nauka. U tom se slušaju govori o k r i p t o s k o p i j i (grč. "kryptos" - skriven, "skopia" - gledanje): čitanje zatvorenih pisama, opisivanje predmeta u ormaru, pronalaženje sakrivenih predmeta i slično. - Za gledanje budućih događaja u smislu prirodnog događanja ili u smislu situacija prirode ne bismo imali zgodnog izraza, jer proricanje budućnosti ili proroštvo uključuje uvijek i one buduće događaje, koji ovise o slobodnim činima ljudi. Barem je naučna terminologija danas ta, da se proročanstva odnose na buduće s l o b o d n e čine, a ne na ono, što se može s i g u r n o predvidjeti i utoliko proricati na temelju bilo koje zakonitosti u prirodi ili u duševnom životu ljudi (ako ovo posljednje nije proturječno). Izrazi "proricanje budućnosti", "proročanstvo" ili "proroštvo" morali bi se dakle uzeti s navedenim ograničenjem smisla, to jest isključivo za sigurno znanje o budućim situacijama prirode, ukoliko te buduće situacije nikako ne ovise o slobodnim činima ljudi. Samo usput napominjemo i to, da se tu nalazimo pred velikim problemom čisto metafizičke naravi. S jedne strane treba naime reći ovo: ako se radi o budućim situacijama prirode, koje nastaju neovisno o utjecanju slobodnog djelovanja čovječjeg, onda se ne radi o okultnoj pojavi znanja o budućim stvarima, nego se ta buduća situacija može predvidjeti na temelju samih prirodnih zakona. Možda bi neka okultnost bila ipak još u pogledu samog duševnog čina, za koji ne bismo pravo znali, kako je nastao. S druge strane opet treba reći: ako je po srijedi neki budući događaj, koji bilo na koji način ovisi o slobodnom djelovanju čovjeka, onda čovjek naprosto nema i ne može imati s i g u r n o g a znanja o njima. U tom je baš cijela dokazna snaga proročanstava kao isključivih djela Božjih, što jedino Bog u svojoj vječnosti može znati za sve slobodne odluke stvorova, jer je njemu u njegovoj vječnosti jednako nazočno sve, što je bilo, što je i što će biti. Stvarno se vidi velika nesigurnost, kad pisci govore o proročanstvima kao okultnim pojavama. Teško je dokazati ono, što je jedino u pitanju, a to je slijedeće: da se radi o događaju ili o situaciji, kod kojih je potpuno isključeno svako posredno i neposredno utjecanje slobodne volje, da je znanje o njima sasvim sigurno kao i da je ono stečeno putem, koji je prema dosad poznatim zakonima nerazumljiv i nemoguć.

Ako je već potreban izraz, koji barem približno označuje ono, što želimo izraziti, onda bi još najprikladniji bio naziv "p r e k o g n i c i j a" (lat. "prae" - naprijed, "cognitio" - spoznaja).

Mogla bi poslužiti i slijedeća podjela: v r e m e n s k a vidovitost, ukoliko se gledaju prošle ili buduće činjenice, i p r o s t o r n a vidovitost, ukoliko se gledaju sadašnje činjenice, za koje je jedino udaljenost u prostoru zapreka za normalno sticanje znanja o njima.

Kad se ovdje govori o "gledanju", valja znati, da se ne radi o gledanju okom. Misli se na skupni izraz, kojim se označuju one pojave sticanja znanja, koje se ne mogu svesti na telepatiju.

Vidovitosti kao dosad nerazjašnjene duševne pojave može biti u snu i

u budnom stanju. Tako barem govore izvještaji. Vidovitost u budnom stanju zove se v i z i j a . Običaj je, da se o viziji govori samo onda, kad se ona ne može svesti na halucinaciju.

Ma da se na prvi pogled čini, da je vidovitost spontana pojava, ipak je i na ovom području moguć pokus. To je naročito moguće u pogledu onih pojava, koje zovemo kriptoskopijom: kriptoskopski pokusi sa sandučićima. Ti se pokusi sastoje u ovom: pogledamo na pr. jedan predmet, za koji mislimo, da bi druga osoba morala steći neko znanje o njemu; zatim ga zatvorimo u sandučić, pa se dalje ne bavimo u našoj svijesti pitanjem njegovog prenošenja (inače bi se radilo o telepatiji). Izvješćuje se o pokusima, koji su izvedeni po strogo naučnim propisima. Sandučić je na pr. bio zapečaćen. Medij je legao, pa je stavio sandučić na glavu ili na prsa; drugi put je samo rukom uhvatio sandučić ili ga je bez direktnog dodira pustio pored sebe da stoji. Medij je već poslije pet do deset minuta znao za sadržaj. U sandučiću je bilo najrazličitijih predmeta: predmeti od metala, kamena, stakla, drveta, kože, voska, šećera, vate, tekućine itd. (Wasielewski). - Čini se, da nema puno medija s pravim kriptoskopskim sposobnostima. Ali pokusi, izvršeni na tom području, upravo zapanjuju.

Mediji, koji se odlikuju vidovitošću, služe se i nekim pomagalima, da bi u sebi izazvali pojave vidovitosti. Tako na pr. znaju gledati u kristal, u staklenu kuglu, u čašu napunjenu vodom, u ogledalo od metala ili u slične predmete. Ne mislimo ovdje na gatanje (na pr. iz šalice, iz koje je netko pio kave), nego na vizije, za koje bi se imalo ispostaviti, da izriču sigurno znanje. U pretpostavci, da je vidovitost kao činjenica dovoljno osigurana, možemo odrediti točnu granicu između vidovitosti i gatanja. Kod vidovitosti navedena pomagala imaju ili da izazovu ili da olakšaju odnosno pospješe postanak vizije, koja kao takva izriče neko sigurno znanje, dok samo podrijetlo toga znanja ostaje "okultno". Kod gatanja naprotiv nema nikakve vizije, nego se tu radi o nekoj vrsti nagađanja prema izvjesnim crtama ili znakovima, za koje nitko prave ne zna, od koga potječu. U toj anonimnosti znakova je sva čarolija. Valjda ne će netko za sebe tvrditi, da on uvijek jednako pije kave, jednako u tom smislu, što bi u praznoj šalici ostale uvijek iste crte, tako da bi se iz njih moralo uvijek isto čitati!

Kad smo već kod gatanja, neka budu dopuštene još i slijedeće primjedbe. Što se tu "proriče", obično je vrlo neodređeno: na pr. veliki put, radostan događaj, kratka tuga, velika žalost itd. To onda pojedinci poslije svojih iskustava tumače kao točno ispunjenje proročanstva. Ne mislimo ovdje na riječi izvježbanih kartara, koje govore za novac, nego imamo pred očima osobe, koje su uvjerene, da im karte kažu istinu. Anonimnost znakova i neodređenost proricanja bitne su crte svakog gatanja. Kao praznovjerje je gatanje vrlo rašireno pojava. Ono je s psihologijskog kao i s religijskog stajališta vrlo zanimljiva stvar. Međutim, ono nema nikakve naučne vrijednosti, kad ga se ispituje kao temelj i izvor bilo kakvog sigurnog znanja..

Napominjemo, da naprijed spomenuto gledanje u kristal ili druge predmete kod medija baš ne mora nužno imati za posljedicu neku pojavu vidovitosti. Mogla bi također nastati pojava telepatije, onda naime, kad bi vizija imala za predmet neki duševni sadržaj drugog čovjeka. Neka nam bude dopušteno smisliti primjer, koji bi to pobliže objasnio; taj primjer ipak ne će biti obična izmišljotina, nego tip onih mnogih konkretnih slučajeva, o kojima postoje izvještaji. Uzmimo slučaj, da medij gleda u kristal i da u njemu vidi svog prijatelja u vojničkoj odori s mačem u ruci. Pretpostavimo, da je ta slika za medij zapravo nerazumljiva, jer je mirno doba i jer se njegov prijatelj nalazi u privatnoj građanskoj službi i nije nikakva vojnička "narav". Sutradan ipak stiže vijest od tog prijatelja, da ga je u službu preuzela vojska kao vojnog činovnika, a da je on taj korak učinio, jer je tim poboljšao svoj položaj i osigurao penziju za svoju obitelj. - Kako se vidi, pretpostavlja se, da je "prijatelj" pišući list mislio na medij, valjda vrlo živo, a neka predodžba, koja je barem kao simbol značajna za njegov novi položaj, dolazi nepoznatim putem do medija.

4. Odnos između telepatije i vidovitosti

Naročita je poteškoća u tom, da se odredi točan odnos između telepatije i vidovitosti. Ima učenjaka, koji misle, da je vidovitost ona p r a p o j a v a , na kojoj se temelji sve drugo, o čemu još izvješćuje parapsihologija. Drugima se opet čini, da su telepatija i vidovitost dvije k o o r d i n i r a n e prapojave. Neki bi htjeli pojave psihometrije ili hilomantije naprosto svesti na vidovitost, pa joj kao naročitoj varijanti daju ime "p s i h o s k o p i j a".

Ako se ograničimo na sam izvanjski izgled tih pojava - ili drukčije: ako još ne sudimo o telepatiji i vidovitosti kao bitno istovjetnim ili bitno različnim pojavama - onda je sama činjeničnost, tako nam se barem čini, dokazana onim stupnjem sigurnosti, što ga zaslužuju pokusi, koje je kroz sedam godina u Americi pravio J. B. R h i n e[4]. Ti su pokusi bili vrlo jednostavni. Pet karata, na kojima je bilo različnih, ali vrlo jednostavnih figura! Pod uvjetima naučnog nadzora trebalo se ispostaviti, da li se može govoriti o nekom van-osjetilnom opažanju. Rhine dolazi do zaključka, da ima takvo opažanje. Za bit tog novog procesa doznavanja kaže samo toliko, da taj proces n i j e osjetilne naravi, ali da se za nj ne zna, u čemu se pozitivno sastoji (str.232). Poznati njemački učenjak H. Driesch kaže u predgovoru među ostalim i ovo: "Ovo je djelo izvještaj o najopsežnijim parapsihologijskim eksperimentalnim istraživanjima, koja su do danas provedena."

Kao tipičan slučaj vidovitosti navodi se često u literaturi činjenica, da je Emanuel S w e d e n b o r g 1759, dok se nalazio u gradu Göteborg, gledao veliki požar u Stockholmu. Može li se iz toga jasno zaključiti, da je v i d o v i t o s t parapsihička prapojava? Ne može se. Sigurno

4 J. B. R h i n e , Neuland der Seele. - Originalni naslov ovog djela glasi: New frontiers of the Mind, to jest: Nove granice duše.

su u Stockholmu i drugi ljudi gledali taj veliki požar, uslijed čega bi se moglo raditi o nekoj vrsti telepatije. Tim diramo u samu načelnu poteškoću, koja nas ovdje muči. Vrlo je teško znati, da se radi o gledanju nečeg, što nitko ne zna ili što nitko nije nikad ni znao. No čim je neki događaj ili neka činjenica bila predmet znanja, već se radi o bilo kako neodređenom duševnom sadržaju drugog čovjeka (ili možda "duha" - barem načelno treba misliti i na tu eventualnu mogućnost!) i već bi moglo doći u obzir tumačenje pomoću telepatije. Pa i onda, kad bi se već činilo, da se ne može govoriti o pravoj telepatiji, još bi preostalo, da se pita, nije li možda psihometrija ili hilomantija prava prapojava, a vidovitost samo varijanta bilo telepatije bilo psihometrije. To je pitanje utoliko opravdano, što se u psihometriji radi o sticanju znanja pomoću neživog predmeta. Neka se dobro zapamti ovo: kažemo, da se radi o s t i c a n j u znanja, a ne o prenošenju znanja, kako je to slučaj u telepatiji.

H. D r i e s c h traži slijedeći idealni kriterij, po kojem bismo mogli imati strogu sigurnost o vidovitosti kao parapsihičkoj prapojavi[5].

Prije svega trebalo bi biti izvan svake sumnje, da nitko živ ni aktualno ni latentno ne zna, a i da nije nikad ni znao za ono, što se navodno saopćuje paranormalnim putem. Mora biti moguće, da se poslije ustanovi istraživanjima, da li ono saopćenje odgovara istini; ta se istraživanja ne bi nikako smjela odnositi na bilo kakvo ljudsko znanje, jer bi se inače moglo raditi o nekoj vrsti telepatije. Bilo bi u načelu indiferentno, da li je medij do znanja došao psihometrijom. Samo bismo se u tom slučaju morali služiti takvim predmetima, o kojima ne bismo znali, kakva je njihova prošlost ili sudbina. Pisma umrlih ne bi bila zgodna sredstva za istraživanje, jer je netko znao za ono stanje stvari, što je opisano u tim pismima. Ako je istina, da su se paranormalnim putem pronašla mjesta, gdje su se nalazili predmeti, koji su bili nestali krađom, ili osobe, koje su bile ubijene, onda bi s kritičkog stajališta bilo potrebno, da zločinac ili ubica ne zna i da nije nikad ni znao za ta mjesta; inače bi opet mogao doći u obzir neki oblik telepatije. Zamislimo slučaj, da ubijena osoba nije odmah bila mrtva, nego da se još mogla negdje sakriti, a da za to mjesto nitko nije znao, ni sam ubica. Kad bi se ipak ispostavilo, da pojedinosti stečene paranormalnim putem odgovaraju istini, bi li se onda moglo govoriti o vidovitosti kao prapojavi? Još bi i onda bio netko, koji j e z n a o za mjesto, naime ona osoba, koja je sad mrtva. Zato bi trebalo tražiti, da su se i u lijesu već dogodile negativne promjene.

To je kriterij, po kojem je Driesch prosuđivao, da li postoji vidovitost kao parapsihička pojava bitno različna od telepatije. Ali se odmah vidi, da postavljanje takvog kriterija već donekle ovisi o samoj teoriji, kojom bi tko htio protumačiti telepatiju. No slijedimo dalje Driescha, da vidimo, kako on opravdava tvrdnju, da bi naprijed navedeni uvjeti bili dovoljni za osiguranje vidovitosti kao parapsihičke prapojave. Njegove su misli ove:

---

[5] H. D r i e s c h , Parapsychologie, str. 69-72.

Ima slučajeva "telepatije', za koje se čini, da su više nego samo telepatija. Uzmimo one slučajeve, u kojima je primalac takoreći samo "p o s v a n" od odašiljača, koji se na pr. nalazi u smrtnoj pogibelji, i u kojima primalac sa svoje strane onda gleda položaj, gdje se nalazi onaj, koji zove, i to sasvim jasno i razgovijetno i u svim pojedinostima ispravno (na pr. u pogledu odijela ili recimo, kako dotični nosi bradu, i pretpostavimo, da se to protivi očekivanju primaoca prema ranijem iskustvu). Pošiljač, koji se nalazi u smrtnoj pogibelji, valjda ne "misli" na sve pojedinosti, na odijelo, na bradu i na cijelu okolinu; ni potsvijesno ne! A ima sigurno mnogo slučajeva, u kojima ni drugi ljudi, koji su eventualno priskočili u pomoć ili bilo na koji način bili svjedoci smrtne pogibelji, nisu mogli biti takozvani sporedni pošiljači s obzirom na sve pojedinosti. Prema tome bi tu bilo nešto, što bi dakako nastupilo u vezi s telepatijom, ali što bi ipak bilo više ili "drugo" odnosno drukčije nego samo telepatija. Ako to stoji, ne vidi se, zašto ne bi moglo doći do te pojave i bez telepatije. Zato bi trebalo reći, da je vrlo vjerojatno, da je vidovitost parapsihička prapojava.

Više se danas sigurno ne može reći. Što je kod postavljanja iznesenog kriterija rečeno, ima dijelom samo uvjetni značaj. Trebalo bi imati naučno provjerenih slučajeva, koji bi odgovarali naprijed spomenutim uvjetima, pa bi se smjelo opravdano suditi, da je vidovitost sigurno različna od telepatije. Međutim, tih slučajeva još nema, a čini se, da ih ne će skoro ni biti.

5. Deuteroskopija

Ovdje imamo da opišemo jednu pojavu, za koju nema pravog imena. Izvješćuje se, da neke osobe češće gledaju svojim običnim osjetilima događaje i činjenice budućnosti kao nazočne. Tipično je, da drugi ljudi, koji se eventualno nalaze u njihovoj blizini, ne vide ništa. To gledanje ima često samo simbolički značaj: tako na pr. prazna stolica znači smrt, a vrijeme te smrti određuje se prema tome, da li je do gledanja prazne stolice došlo prije ili poslije podne i sl. Na taj se način navodno navješćuju smrtni slučajevi, rođenja, ženidbe, veliki požari i slični događaji, uvijek događaji iz svagdašnjeg građanskog života. Tvrdi se, da se nikad ne radi o velikim prirodnim događajima niti o religijskim stvarima.

Za ovu pojavu uveden je još u 17. stoljeću engleski naziv "second sight", pa je prema tomu oblikovan i njemački izraz "zweites Gesicht". To isto znači i strana riječ "d e u t e r o s k o p i j a" (grč. "deuteros" - drugi, "skopia" - gledanje). Taj je izraz samo onda na mjestu, ako se "gledanje" uzima u najširem značenju, to jest za bilo koju zamjedbu ili za bilo koje opažanje. Ima naime i takvih slučajeva, u kojima se putem akustičkih znakova "zna" za neke buduće događaje. U njemačkoj stručnoj literaturi upotrebljava se i izraz "Vorgeschichte", čime se naglašuje, da izvjesna osoba unaprijed zna za budućnost: netko u sadašnjosti gleda dio budućnosti, njegovo gledanje anticipira dio b u d u ć e p o v i-

j e s t i . Još točnije: dio buduće povijesti kao da se već unaprijed odvija. Poznat je i izraz "Vorgesicht", pa bi naglasak više bio na tom, da se nešto u n a p r i j e d g l e d a . Ta terminologija zbunjuje, i to u tolikoj mjeri, da neki pisci - kako nam se čini - imaju utisak, da se radi o štamparskim pogrješkama, a ne o različnim izrazima: kao da se izraz "Vorgeschichte" ušuljao mjesto "Vorgesicht". Tako na pr. A. Vermeersch navodeći naslov jednog djela krivo pišu "Die Vorgesichten" mjesto "Die Vorgeschichten"[6]. Upotrebljava se i izraz "weites Gesicht", čime je opet više naglašeno, da se gleda nešto, što je bilo vremenski bilo prostorno u d a l j i n i . Konačno se govori o istoj pojavi i kao o sebevidu (Doppelgängerei), a želi se reći, da se neki ljudi ili predmeti vide na drugom mjestu, na kojem se stvarno ne nalaze za vrijeme te pojave.

Valja napomenuti, da uslijed ove nestalne terminologije više put nije lako snalaziti se kod čitanja pojedinih izvještaja, jer pisci, služeći se navedenim izrazima, obično ne tumače njihovo točno značenje.

Utvrđeno je, da je sposobnost deuteroskopije naročito razvijena kod ljudi, koji žive u osamljenim krajevima: u Škotskoj, Norveškoj, Danskoj, Njemačkoj (Lüneburger Heide). Kad ti ljudi dolaze u druge krajeve, gube sposobnost deuteroskopije. Čini se, da ta sposobnost ovisi o različnim uvjetima podneblja, a da je najviše uvjetovana životom u samoći, što disponira čovjeka za sanjarenje. U južnim krajevima nema te sposobnosti. Ona je danas rjeđa, valjda zato, što je uslijed modernih saobraćajnih sredstava i život u samoći rjeđi.

Deuteroskopska se sposobnost javlja kod ljudi oba spola. U mladosti je rijetka. Kod pijanaca ili uopće kod ljudi, koji se podavaju strastima, nema je nikad. Ona pretpostavlja jači nutarnji duševni život, ovisi o klimatskim činbenicima, a dolazi do izražaja kod ljudi, kod kojih predodžbe i čuvstva igraju veću ulogu nego svijesno razumsko razglabanje.

Do pojave deuteroskopije dolazi čovjek u b u d n o m stanju. Imamo spontanu halucinaciju, koja može biti vrlo izrazita. Nje nestaje, kad čovjek usredotoči pažnju osjetila na pravu stvarnost. Inače je to duševno stanje ipak i slično snu: ukočeno gledanje, nepomično stajanje, sanjarska zamišljenost.

Ova nam pojava n e z a d a j e n o v i p r o b l e m . Halucinacije nisu predmet parapsihologije. One se dovoljno tumače u patopsihologiji. Njihov odnos prema udaljenim predmetima ili prema dalekoj budućnosti svodi se u načelu na ono, što smo rekli za telepatiju i vidovitost. Svakako se ovdje ne radi o naročitoj parapsihičkoj prapojavi.

Dodajemo još neke primjere iz našeg svagdašnjeg života, koji se ne smiju zamijeniti s deuteroskopijom, ali mogu nešto pridonijeti, da još bolje shvatimo deuteroskopiju.

---

[6] A. V e r m e e r s c h , Theologiae moralis principia, responsa, consilia. II[3]. Romae 1937, str. 210.

Dešava se, da na ulici vidimo čovjeka, za koga smo čvrsto uvjereni, da je on naš prijatelj ili znanac N. Jedino nas zbunjuje, što on na naš pogled nikako ne reagira. Razumijemo, da je to obična zabuna na osnovu sličnosti.

Drugi primjer. Meni je jedan gospodin pripovijedao, kako je sjedeći u vlaku i gledajući kroz prozor na kolodvoru u Salzburgu iznenada ugledao čovjeka, koji je u tolikoj mjeri bio njemu sličan, da je mislio gledati samog sebe "u drugom izdanju". Rekao je dalje: "Ja sam se samo snebivao, a bilo mi je kao da se bojim pred samim sobom." Koliko god taj doživljaj u onom trenutku potresao njegovom dušom, ipak se tu radi o sasvim normalnoj stvari, koja dalje nema nikakvog značenja.

6. Unakrsno dopisivanje

Spiritistički krugovi spominju kao naročitu parapsihičku pojavu među ostalim i takozvano u n a k r s n o d o p i s i v a n j e (Cross-Correspondence, Kreuzkorrespondenz). U čemu se sastoji ta pojava? Navodno "duh" daje otprilike u isto vrijeme nekolicini medija vijesti ili saopćenja, koja imaju neku međusobnu vezu. Tvrdi se, da te vijesti znaju biti potpuno jednake ili barem vrlo slične. To je onda takozvano j e d n o s t a v n o unakrsno dopisivanje. Izraz "dopisivanje" treba ovdje shvatiti u smislu nekog međusobnog saobraćaja ili uzajamnog sporazumijevanja, jer se "duh" i medij ne dopisuju u pravom smislu riječi. Niti se ovdje vidi, što ima da znači izraz "unakrsno". Njegovo značenje dolazi do izražaja tek onda, kad se radi o vijestima, koje pojedinačno za sebe nemaju nikakvog razumljivog smisla, nego postaju razumljive tek onda, kad ih međusobom usporedimo. To je onda takozvano s l o ž e n o unakrsno dopisivanje.

Na opisanu pojavu upozorila je tajnica engleskog "Društva za psihičko ispitivanje", Alice J o h n s o n . Ispitujući zapisnike o automatskim spisima različnih medija ustanovila je, da tu postoje neki čudnovati međusobni odnosi. Stvar, kojoj se obično nije poklanjala nikakva pažnja, bila bi slijedeća: izvještaji o vijestima koje su od istog "duha" ili od više "duhova" primili različni mediji, a u kojima se upotrebljava ista neobična riječ; citiranje istih izreka; aluzija na istu vijest, i sl. Čovjek bi rekao, da je sve to samo "slučajno". Ali je broj "slučajeva" navodno bio tako velik, da je izgledalo, da tu dolazi do izražaja neka posebna zakonitost, barem u tom smislu, što bi se moralo računati s naročitom pojavom. U načelu je sve to imalo značiti, da se vijesti "duhova" ne smiju uvijek samo pojedinačno prosuđivati, nego da treba voditi računa i o mogućnostima "unakrsnog" saopćivanja.

Spiritisti su mislili, da je tom pojavom kao sigurnom činjenicom iskustveno dokazan bitak "duhova", koji se pod stanovitim uvjetima javljaju živima. Drugi su upozorili na moguću hipotezu o nesvijesnom telepatskom sporazumijevanju. Mediji, koji dolaze u obzir za ovu pojavu, obično su uvjereni spiritisti, jedna okolnost, koja za njih ostaje značajna i u samome transu. Nije isključeno, da onda telepatskim putem dolazi do pojava, ko-

je su na prvi pogled u prilog spiritizmu. Međutim, odlučan sud o spiritizmu ne pada ovdje, već tamo, gdje ćemo ispitivati teoretska načela, na kojima se on temelji, i činjenice, na koje se on može pozivati.

Da u ovoj stvari moramo biti oprezni, slijedi već i iz toga, što ima psihologa, koji naginju mišljenju, da je i u životinjskom svijetu moguće telepatsko utjecanje ili barem primanje telepatskog utjecanja. Ti psiholozi barem izvješćuju o iskustvima i pokusima na način, koji dopušta, da ih smatramo psihologima, koji pripisuju telepatiji i unutar granica životinjskog svijeta izvjesnu vjerojatnost. Ruski refleksolog B e c h t e r e w pravio je pokuse sa živahnim dresiranim psom. Radilo se jednom zgodom o slijedećoj zadaći: pseto je trebalo skočiti na jednu stolicu pored zida, zatim stati na stolić, koji se nalazio pored stolice, i šapom grepsti po slici, koja je visjela nad stolićem. Pokus je pod strogim naučnim nadzorom izveden po gospodaru toga psa, koji je bio klaun. Ovaj i slični pokusi, koje je pravio sam Bechterew, uspjeli su pod takvim uvjetima, da se činio opravdan zaključak, da je barem kod psa moguće sugestijom misli neposredno utjecati na njegove čine.

Valja spomenuti, da je sve to još vrlo neodređeno i prijeporno. Ali dok nema jasnoće na ovom području, nameće se oprez u svim pitanjima, koja imaju bilo kakvih dodirnih točaka s tim područjem. Dosta je, ako jasnoća u ovom pitanju po načelu analogije opravdava očekivanja za nova rješenja na drugim, srodnim područjima. U najmanju ruku treba priznati, da bi veća jasnoća u pitanju "životinjske telepatije" mogla unijeti više svijetla u pitanje o hipotezi takozvanog nesvijesnog telepatskog sporazumijevanja.

7. Dar jezika

Potpunosti radi spominjemo još jednu pojavu, o kojoj izvješćuju spiritisti, a to je d a r j e z i k a (ksenoglosija i glosolalija).

Kad se u literaturi upotrebljava izraz "ksenoglosija" (grč. "ksenos" - stran, "glossa" - jezik), misli se na to, da medij govori nepoznati s t r a n i jezik. Bivši američki senator i sudac J. W. Edmonds izvješćuje, da je njegova kći Laura, koja je imala različne mediumističke sposobnosti, znala samo svoj materinski engleski jezik i malo francuski iz škole, ali da je u transu znala da se po čitav sat razgovara na devet do deset stranih jezika. Ona je te jezike navodno govorila kao "urođenik", koji govori svoj materinski jezik.

Naziv "glosolalija" (grč. "glossa" - jezik, "lalia" - brbljanje, govor) znači, da netko govori nepoznati u m j e t n i jezik. U tom pogledu je najpoznatiji medij Helena Smith, koja je govorila i takozvane astralne jezike. To bi na pr. imao biti jezik onih, koji žive na Marsu ili na drugim planetima. No ne samo, da nije ničim dokazan život na bilo kojem planetu, nego i kad bi na jednom od njih bilo živih bića, koja govore ne-

ki jezik, ne bismo mogli imati nikakvu kontrolu. U stvari se dakle radi o sasvim nepoznatim slogovima, kojima medij podmeće određeni smisao. - Za pojavu glosolalije znao je već i sv. Pavao, i to u dvostrukom smislu. Prvo bi se moglo misliti na izgovaranje nekih nerazumljivih glasova i riječi u ekstazi. Razumijevanje toga ne bi bilo bez daljnjega moguće, nego bi za to bila potrebna naročita milost Božja. Tako se prikazuju kao duhovni darovi "različni jezici", to jest sposobnost, da netko govori različne jezike, a zatim i sposobnost, "da tumači jezike" (I. Kor. 12,10). U drugom smislu sv. Pavao pretpostavlja pojavu glosolalije kao nešto, što nije duhovni dar, to jest kao nešto, što ne potječe od Boga (vidi I. Kor. 12, 2-3 te cijelo poglavlje, gdje je govor o pogibeljima i zloupotrebama glosolalije). - Sama činjenica, da su apostoli na Duhove govorili različne strane jezike i na tim jezicima propovijedali Krista, ne ubraja se u pojave glosolalije. Razlog je slijedeći: apostoli su doduše čudesnim djelovanjem Duha Svetoga stekli sposobnost govora na stranim jezicima, ali kad su govorili, služili su se poznatim riječima naprosto onako, kao kad netko govori poznati jezik. Drukčije: apostoli nisu te jezike naučili, nego su čudom stekli vještinu, da se njima služe; kad su onda govorili, znali su točno što govore tako, da čudo nije bilo u tom, što se s l u š a l o nešto na stranim jezicima, nego upravo u tom, što su apostoli g o v o r i l i jezike, koji su im do onda bili nepoznati. Glosolalija, o kojoj govori sv. Pavao, odnosi se na ekstatično stanje, a pretpostavlja, da je razumijevanje onoga, što se govori, naročiti duhovni dar. Ukratko bi se stvar mogla i ovako prikazati: apostoli su na Duhove govorili strane, a ne umjetne jezike; zna se, što želimo reći - jer strogo govoreći je svaki jezik "umjetne" naravi. Zato to nije bila glosolalija, nego ksenoglosija, ako se ovim posljednjim izrazom želi samo toliko reći, da su apostoli govorili strane jezike, koji su im do onog trenutka bili nepoznati.

Toliko samo radi terminološke jasnoće.

Što se sad tiče pitanja, da li je dar jezika neka naročita parapsihička pojava, moramo prije svega ustanoviti, da bi u pogledu samih izvještaja bila poželjna i potrebna veća naučna točnost. Sadašnji izvještaji ne omogućuju pravi sud. Pojave, o kojima izvješćuje Sv. Pismo, ne dolaze u obzir za naše pitanje, jer se one kao naročiti nadnaravni učinci izričito pripisuju Bogu. Prema tome preostaju upravo samo one pojave, za koje svjedoče spiritisti. Kako se iz njihovih izvještaja vidi, obično je prisutna osoba, koja govori onaj jezik, koji bi imao biti nepoznat mediju. Vjerojatno su po srijedi telepatski činbenici. Tako se barem mora suditi danas, kad mnogi razlozi govore za činjeničnost telepatije i kad još nemamo točnijih podataka o daru jezika, koji bi isključili mogućnost tumačenja na temelju telepatije.

8. Paramnezija ili promnezija

Ima situacija, za koje nam se čini, da smo ih već jedanput doživjeli ili da smo se već jedanput u njima nalazili. Svijesni smo, da smo došli u sasvim novi kraj, među nepoznate ljude ili u nepoznate prilike. Ipak se ne možemo riješiti utiska, da je "to" već jednom bilo, samo što u našem sjećanju ne nalazimo nikakvih sigurnih podataka o tobožnjoj prošlosti. Usljed toga nastaje konflikt u našoj svijesti, što rađa nemirom i strahom.

Značajno je kod te pojave, da nam se čini, da smo v e ć prije jedanput d o ž i v j e l i ili v i d j e l i ono, što sad doživljavamo ili vidimo; zato francuski izraz "le déjà vu". Stvar se može i tako opisati, da se naglasi, da se radi o krivom ili lažnom sjećanju ili spoznanju, pa je na mjestu izraz "paramnezija" (fausse reconnaissance). Psihologijski još nije sasvim razjašnjeno, kako dolazi do tih pojava ili dojmova, koji su u mnogom pogledu samo "zagonetni", a ne "okultni". Neki se momenti te kompleksne pojave mogu protumačiti na temelju poznatih psihologijskih zakona. Ipak se čini, da je tu također nešto nepoznato ili "okultno". Taj okultni nedostatak zove se p r o m n e z i j a (izraz je predložio Myers), po svoj prilici zato, što se želi upozoriti na nešto, što igra ulogu sjećanja ili što se izdaje kao sjećanje. Po svemu se čini, da to nije nikakva prapojava, već složena pojava, koja se temelji na telepatiji i na vremenskoj vidovitosti.

9. Što treba držati o parapsihičkim pojavama?

Prije nego što uđemo u pitanje t e o r i j s k o g a tumačenja pojedinih parapsihičkih pojava, osvrnut ćemo se ovdje ukratko na pitanje, da li je dokazana njihova č i n j e n i č n o s t .

Pažljivi čitaoci morali su primijetiti, da prema opisnim definicijama, koje smo iznijeli, nema uvijek točnih granica između pojedinih pojava. Mi smo si te neodređenosti potpuno svijesni. Ali je kod nje moralo ostati zato, jer je naša zadaća bila upozoriti na pojedine nazive i na ono značenje, što ga ti nazivi imaju prema terminologiji, koja se udomaćila u većem dijelu okultističke literature. Koliko je bilo moguće, nastojali smo doći do što točnijeg razlikovanja pojedinih pojava. Kod toga smo se ipak morali uvjeriti, da će u pogledu samih osnovnih pojmova ostati stanovita nejasnoća i neodređenost sve dotle, dok se ne bude riješilo i samo pitanje o činjeničnosti ili istinitosti pojedinih prapojava.

Opravdanost ove naše tvrdnje biti će odmah jasnija. Tko će nam danas moći reći, koja je razlika između vremenske vidovitosti u smislu proročanstva ili prekognicije i deuteroskopije? A tko će moći odrediti razliku iz-

među prostorne vidovitosti i onog slučaja deuteroskopije, gdje se radi o gledanju predmeta, koji se nalazi u daljini? Možda sve te deuteroskopske pojave nisu drugo, nego naročite varijante telepatije. Sve je to danas još vrlo neodređeno. Zato valja zadržati stara imena, koja su u običaju, pa makar to išlo i na račun brzoga shvaćanja. Za čitanje okultističke literature je bez sumnje potrebno, da poznamo terminologiju u njenom postepenom razvitku.

Ne usudim se izreći pravi sud o tom, da li je koja od naprijed opisanih parapsihičkih pojava već zajamčena ili dokazana kao sigurna činjenica. I meni je pri duši kao većini ljudi, koji se bave tim pitanjima. Kad čovjek prisustvuje pokusima ili čita opširne zapisnike o njima, njegove sumnje skoro sasvim nestaju; on bi gotovo htio izreći povoljan odnosno pozitivan sud o pojavama, koje vidi ili za koje čuje. Ali kad se opet malo distancira od svih tih svježih utisaka, onda opet iznova izbijaju sumnje sa svih strana. Upravo je značajno, da većina onih, koji brane okultizam, nije uvjerena o činjeničnosti pojava isključivo na temelju običnih objektivnih podataka, nego najviše na temelju stanovitih vlastitih doživljaja, koji su potresli dušom. Taj sam dojam dobio iz dugih razgovora s A. F. L u d w i g o m , koji se naročito bavio poviješću okultizma. Da je taj dojam opravdan, vidi se među ostalim i iz priznanja što ga daje gospođa F. M o s e r u svom znamenitom djelu o okultizmu[7]. Gospođa Moser ističe, da u pitanjima okultizma danas ne može biti odlučnog suda na temelju "dokaza", već samo na temelju činjenica. Ta je tvrdnja naravski samo u tom smislu opravdana, što ne smijemo zatvoriti oči pred činjenicama te tražiti apriorno rješenje. I na ovom području vrijedi aksiom: "Contra factum non valet argumentum" - ako je nešto sigurno ustanovljeno kao činjenica, onda je uzalud svako teorijsko raspravljanje i dokazivanje. Naša zadaća može biti samo u tom, da t u m a č i m o činjenice, a ne da ih niječemo. Ako se stvar uzme sasvim teorijski, onda je gospođa Moser u pravu, kad kaže, da okultizam zagovaraju veliki mislioci i istraživaoci kao i povijest svih vremena i naroda, a da se okultizmu protive znanost, razum i ono, što se zove "zdrav razum", kao i okolnost, da kod okultističkih pojava mogu biti po srijedi a da su i bile po srijedi prevara i obmana. Ipak moramo istaknuti, da je pravi problem u tom, da li su "činjenice" uistinu dokazane kao sigurne činjenice. Upravo na to se odnosi naš sud, kad kažemo, da kod branitelja okultizma obično odlučuju vlastiti d o ž i v l j a j i , a ne teorijsko uviđanje, da izvjesne pojave pod točno određenim uvjetima, koji se prikazuju ispunjenima, moraju vrijediti kao činjenice. Zato mislimo, da je značajno priznanje gospođe Moser, koja se prvenstveno poziva na svoje doživljaje, kad priznaje svoje naučno uvjerenje o istinitosti okultizma. Evo njenih riječi:

"Meine eigene Überzeugung von der Echtheit beruht daher ebenfalls letzten Endes auf der zwingenden Gewalt einiger Erlebnisse, in Verbindung mit dem Ergebnis kritischer Prüfung der Zeugnisse der Besten. Die Stimmen der Vergangenheit und Dichter und Philosophen, der 'Seher';

7 F. M o s e r , Der Okkultismus. I, str. 61 i 74 te II, str. 923.

die ahnend erkennen, worum wir erst mühsam kämpfen müssen, kommen bestätigend hinzu. Meine Überzeugung ist daher viel mehr als ein Glaube, sie ist eine w i s s e n s c h a f t l i c h e Ü b e r z e u g u n g, u. zw. die Überzeugung, dass unter der Maske des Okkultismus sich ewige Wahrheiten verbergen. Diese Wahrheiten verraten sich überall, wo man offenen Auges hinblickt und das Leben zu belauschen versteht. Doch wir sehen sie nicht, denn wir denken in Vorurteilen und sind mit Blindheit geschlagen[8]".

H. D r i e s c h o tim pojavama sudi ovako[9]:

1. S p o n t a n a t e l e p a t i j a je kao činjenica sigurno dokazana. Radi se o parapsihičkoj prapojavi, ma da nije sasvim isključeno, da će se ona eventualno dati rastaviti na jednostavnije "fizikalne" dijelove. U spontanoj i čistoj telepatiji je odašiljač svijesno ili nesvijesno aktivan, dok primalac jednostavno "prima".

2. Kao sigurna činjenica dokazana je i telepatija u smislu "otkanja misli". Ovdje se misli na pojavu, kod koje primalac svijesno ili nesvijesno "hoće" primiti neki duševni sadržaj tuđeg života, dok pošiljač jednostavno i bez znanja daje. U tom smislu je sigurna činjenica, da medij ima znanja o tuđem duševnom znanju, do kojega nije došao normalnim putem.

3. Vidovitost "na poziv", kako smo je naprijed izložili, zasada je samo vjerojatna.

4. Prekognicija (Driesch kaže "Prophetie") je također vjerojatna.

5. Psihometrija je činjenica. Da li je ona i pračinjenica, ne znamo.

---

8 F. M o s e r , Der Okkultismus. II, str. 923.
9 H. D r i e s c h , Parapsychologie, str. 88-90.

C. METAFIZIKA OKULTNIH POJAVA

I. ANIMIZAM ILI SPIRITIZAM?

1. Teorija o tajanstvenim pojavama

U dosadašnjem razlaganju pitali smo u načelu uvijek samo ovo: imamo li zaista posla s pravim činjenicama, koje se kao takve ne mogu shvatiti na osnovu poznate fizikalne i psihičke zakonitosti? Trebalo je isključiti mogućnost, da se nešto prikazuje pod krivim imenom, kao nešto, čega stvarno nema. Vidjeli smo, da u tom pogledu još nema rezultata, koji bi bili u naučnom svijetu o p ć e n i t o primljeni i priznati. Ipak se za njih zalažu među ostalima i takvi učenjaci, kojima se ne može poricati dobra nakana i stroga kritičnost.

Svi mi, koji nestrpljivo čekamo, da se to pitanje konačno raščisti, smijemo već i sad malo stišati svoj nemir. Možemo naime uvjetne pitati za zadnji smisao parafizičkih i parapsihičkih pojava, i to u pretpostavci, da ih treba priznati pravim činjenicama. To sad više nije pitanje i s k u s t v e n e naravi, već se radi o t e o r i j i o okultnim činjenicama, o uzročnom tumačenju ili metafizičkom opravdanju okultnih činjenica, dakako, uvijek samo u p r e t p o s t a v c i , da su te činjenice kao takve sigurno dokazane.

T e o r i j a o okultnim pojavama ima svoje naročito značenje. O čemu se tu zapravo radi? O tom, da pronađemo onaj u z r o k , kojemu se okultne pojave imaju pripisati kao učinci. Taj nam uzrok još nikako nije poznat. Naš se slučaj dakle ne sastoji u tom, da uzroku, koji nam je već poznat, pripisujemo kao učinke nove pojave, za koje prije nismo znali i koje kao novost u načelu znače samo brojčano povećanje stvarnih učinaka. U našem se slučaju pita, da li možemo znati za egzistenciju izvjesnog uzroka isključivo na temelju takozvanih okultnih pojava. Pitanje ostaje uvjetne naravi: u pretpostavci, da su naprijed izložene pojave stvarne činjenice, što slijedi?

Isto pitanje ima svoje veliko značenje i onda, kad nas okultne činjenice sasvim s a m o s t a l n o vode do spoznaje o egzistenciji nekog uzroka, koji nam je već i inače osiguran kao egzistentan.

Kod takvog teorijskog pitanja i tumačenja trebat će voditi računa o onom, što već sigurno znamo. Jednako kao kod drugog opravdavanja činjenica morat ćemo primjenjivati metafizička načela, koja imaju opću i nužnu

vrijednost. Na taj način onda nova spoznaja ne će biti kao izolirana jedinica, koja nema veze s ostalim našim spoznajama. Ona će već samim tim biti uvrštena u sklop ostalih naših sigurnih spoznaja.

Već unaprijed možemo kazati slijedeće: ako su takozvane okultne pojave zbilja prave činjenice, koje se ne mogu tumačiti na temelju poznate nam stvarnosti, onda otkriće njihovog uzroka znači stanovitu promjenu naše sadašnje slike o svijetu. Naš problem prema tome načelno zahvata u pitanje n a z i r a n j a n a s v i j e t .

Sva se problematika svodi na ovo najosnovnije pitanje:

Mogu li se parafizičke i parapsihičke pojave dovoljno protumačiti, ako se služimo hipotezama i teorijama, koje se temelje na različnim činbenicima stvarnosti, u kojoj svi mi stojimo i živimo? Ili smo prisiljeni, da izađemo iz područja te stvarnosti; ne samo da izađemo iz njega, nego da i pozitivno priznamo egzistenciju neke druge stvarnosti, koja djeluje kao isključivi uzrok, kad dolazi do "okultnih" pojava?

U literaturi već imamo posebna imena, kojima se označuju ta dva osnovna stava. Ta imena nisu bez daljnjeg jasna. Mi se moramo s njima upoznati. Unaprijed je potrebno znati, da moramo više paziti na s m i s a o , nego na etimologiju. - Kad se drži, da je medij sa svojim tjelesnim i duševnim sposobnostima isključivi uzrok različnih pojava, onda imamo a n i m i s t i č k o tumačenje ili a n i m i z a m (lat. "anima" i "animus" - duša, duh). Kad se naprotiv misli, da te sposobnosti nisu dovoljne za pravo tumačenje, nego da kao pravi uzrok djeluju neke inteligentne sile, koje se razlikuju od živog čovjeka, onda se govori o s p i r i t i s t i č k o m tumačenju ili o s p i r i t i z m u (lat. "spiritus" - duh). Po ovom drugom tumačenju ne treba odmah misliti na sve one pojedinosti, koje su povezane s takozvanim spiritističkim sjednicama. Taj naročiti povijesni oblik spiritizma, koji se također jednostavno zove "spiritizam" i na koji se obično i misli, kad je riječ o spiritizmu, nije istovjetan sa smislom spiritizma u naprijed izloženom značenju. Kako češće u znanosti, tako i ovdje terminologija zbunjuje. No pustimo sad po strani stvari terminološke prirode i pitajmo samo za s m i s a o .

2. "Spiritističko" tumačenje

Što treba dokazati, da se smije govoriti o s p i r i t i z m u kao tumačenju okultnih pojava?

U načelu samo to, da nije moguće naći tumačenje unutar granica tjelesno-duhovne prirode čovjeka, nego da treba priznati egzistenciju inteligentnih sila, takozvanih d u h o v a , koji kao pravi uzroci djeluju ili sami ili zajedno s onim ljudima, u kojih ima medijalnih sposobnosti. S obzirom na tjelesno-duhovnu narav čovjeka bili bi ti duhovi "van-naravni". Ne kažemo, da bi bili "nad-naravni", jer je taj naziv u religijskoj terminologiji već rezerviran za ono, što načinom ili savršenošću naprosto prelazi

granice čovječje prirode i što zato treba pripisati Bogu kao uzroku. Za duhove i njihove čine znali bismo u pretpostavci spiritističke teorije samo to, da bi bili nešto, što se nalazi i z v a n granica ljudske prirode.

Kad se stvar tako shvaća, onda spiritističko tumačenje ujedno znači dokaz za egzistenciju "svijeta duhova" kao nematerijalne stvarnosti. Prema pojavama, kako se one konkretno prikazuju, imali bismo čak naročiti dokaz protiv materijalizma o besmrtnosti duše. Spiritizam naime naučava, da su "duhovi" većinom istovjetni s dušama pokojnih, koji su smrću samo promijenili oblik života, ali nisu prestali živjeti.

Još prije nego što ispitamo sam dokaz z a spiritizam, iznosimo jedan teški prigovor protiv navodne činjenice, da se duše pokojnika javljaju živima. Sv. A u g u s t i n formulirao je taj prigovor na svoj način, kad je rekao, da bi mu se sigurno javila duša njegove majke, kad bi uopće bilo javljanja pokojnika. Na taj prigovor odgovorio je A. F. L u d w i g ovo[1]:

Prigovor ne stoji, jer mi ne znamo za uvjete, pod kojima je - bilo sa strane mrtvih, bilo sa strane živih - moguće javljanje pokojnika. Možemo samo reći, da nisu svi pojedini ljudi osposobljeni za duhovni "rapport", to jest za onaj odnos, što ga ima medij s duhom, i da postoje poteškoće, koje samo u iznimnim slučajevima mogu biti potpuno ili djelomično uklonjene. Zato je nelogično reći, budući da se meni još nije javio nitko od mrtvih, to uopće nema javljanja mrtvih. O činjeničnosti takvih pojava ne sudi pojedinac, nego iskustvo čovječanstva. Već i na čisto naravnom području ima osjetljivih naravi, na koje utječu različni procesi u atmosferi, dok normalne naravi nikad ništa ne osjećaju. A ima naravi, na koje lako utječu duhovno-telepatski činbenici, dok većina ljudi ostaje potpuno nepristupna prema takvom utjecanju.

3. Dokaz "istovjethosti"

Za valjani d o k a z spiritizma traži se uistinu samo to, da je barem u jednom jedinom slučaju moguće sa sigurnošću dokazati, da je "duh", koji se pojavio, duša čovjeka, koji je umro. Je li to moguće? I pod kojim uvjetima je to moguće?

Isusovac A. G a t t e r e r izričito b r a n i t u m o g u ć n o s t[2]. Dok u navedenom članku misli, da je taj dokaz moguć barem

1 A. F. L u d w i g . Ein Lösungsversuch okkulter Probleme durch den hl. Augustinus in seiner Schrift "de cura pro mortuis gerenda". (Psychische Studien. 45, 1918, str. 363.)

2 A. G a t t e r e r , Beweisen okkulte Spontanerscheinungen das Fortleben der Menschenseele nach dem Tode? (Stimmen der Zeit. 113, 1926/27, str. 87-98.) Isti, Der wissenschaftliche Okkultismus, str. 132.

onda, kad se radi o spontanom obilaženju sablasti, dotle u spomenutoj knjizi sasvim općenito zaključuje ovako:

I najizrazitije mediumističke e k s p e r i m e n t a l n e pojave treba s najvećom vjerojatnošću spiritistički tumačiti, što znači, da inteligencija, koja upravlja pojavom, nije ni isključivo ni prvenstveno inteligencija medija. Iz toga slijedi rezultat, koji je i za filozofiju prirode vrlo važan: u pravim sablastima i u eksperimentalnom mediumizmu imamo vrlo vjerojatno vanprirodne (van-naravne) činjenice.

Što se tiče dokaza o postojanju "duhova" ili o životu duše poslije smrti čovjeka, Gatterer se poziva samo na takozvane s p o n t a n e pojave, i to spravo na ono, što se obično dešava kod samog umiranja ili skoro poslije smrti, kad onaj, koji umire, najavi svoju smrt, ili kad onaj, koji je umro, dolazi da pokaže, da još uvijek živi. Četiri stvari treba dokazati: 1. da se slučaj ne temelji na šaljivoj ili zlonamjernoj prevari; 2. da je isključena svaka obmana, to jest da se slučaj ne može tumačiti halucinacijom ili iluzijom; 3. da pojava ne potječe od medijalnih snaga živih, nego od nekog, koji je sigurno umro; 4. da je "inteligencija" ("duh") istovjetna s dušom čovjeka, koji je umro.

Poteškoća je naročito oko treće i četvrte točke. Zato kod dokazivanja treba izabrati one pojave, koje ne dopuštaju mogućnost tumačenja telepatijom. Gatterer misli, da je to slučaj, kad sablast obilazi uvijek po istom mjestu (a ne samo u vezi s izvjesnom osobom!), i to dugo. Kad su pojave vezane na isto mjesto te kad se one ponavljaju kroz desetljeća ili stoljeća, dok se mijenjaju osobe, koje jednako opažaju i izvješćuju o istoj stvari, onda je to znak, da se pojave ne temelje na potsvijesti bilo koje osobe, koja bi bila prisutna ili koja bi se nalazila negdje u blizini. Moglo bi biti, da se do istog uvjerenja dolazi i kraćim putem, na pr. uslijed naročito jasnih konkretnih okolnosti. - Svakako bi sve to već značilo, da tražimo tumačenje u nečem, što ne spada u ovaj naš svijet, u nečem, što bi bilo i z v a n našeg svijeta.

Sad se nameće posljednje i najteže pitanje:

Da li su inteligentne sile ili "duhovi", koji se smatraju uzrocima okultnih pojava, zaista duše onih, koji su prije nas živjeli, koje smo mi možda još poznavali, ali su već umrli? Prema naučnoj terminologiji drukčije: pita se, da li je moguć "dokaz istovjetnosti", a misli se na istovjetnost "duha" s dušom onoga čovjeka, za koga se "duh" obično izdaje.

Gatterer drži, da je taj dokaz moguć, ali u isto vrijeme ističe, da je s u v i š n o tražiti u toj stvari a p s o l u t n o s i g u r a n k r i t e r i j. Ne može se unaprijed reći, tako nastavlja Gatterer, što bi sve bilo potrebno za siguran dokaz, ali se ipak može doći do prave jasnoće na temelju savjesnog ispitivanja svih konkretnih okolnosti i znakova. Samo od slučaja do slučaja možemo stvoriti sud, da li dokaz zaključuje ili ne zaključuje. Može biti, da je dovoljan mali broj vrlo značajnih okolnosti i obilježja: na pr. sasvim intimna saopćenja pokojnika, tjelesni

znakovi fantoma, koji su uvjetovani konkretnim načinom smrti, a do tog su trenutka bili nepoznati svjedoku pojave i sl. Za dokaz istovjetnosti nije važno ustanoviti, da li je fantom s a m pokojnik ili tek bilo kakva s l i k a o njemu, proizvedena od njega. I tako ne može biti govora o strogoj istovjetnosti fantoma s duhom pokojnika, jer duh kao takav nije pristupačan osjetilima. Zato je uvijek po srijedi u č i n a k duha, a nije važno, da li je i sam duh prisutan ili se on nalazi u daljini te djeluje nekom vrstom telepatije. Glavno je, da se iz tog djelovanja može sigurno spoznati njegove postojanje. Ovome sam i ja sklon!

Na koncu navodi Gatterer jedan konkretni slučaj, za koji misli, da se može smatrati naučno nepobitnim dokazom za postojanje "duha" kao duše pokojnika. Tko je pristupačan za istinu, taj će se radovati, "da i glas pokojnika tako glasno i snažno propovijeda veliku utješnu istinu o vječnom životu".

b. U prosuđivanju i ocjenjivanju toga stajališta moramo biti oprezni. Pokazat ćemo odmah, da ima učenjaka, koji kategorički p o r i č u m o g u ć n o s t "d o k a z a i s t o v j e t n o s t i". Kod toga ćemo morati paziti na to, da li su njihovim obrazlaganjima pogođeni razlozi, kojima Gatterer opravdava svoje stajalište.

M. D e s s o i r ističe, da "duhovi" obično govore vrlo banalne stvari, tako da bi trebalo pretpostaviti, da su njihove duševne sposobnosti mnogo slabije nego što su bile ovdje na zemlji. Čini se, da je duševno stanje "duhova" gotovo neka smetenost. -- Kad mediji opisuju, što vide i čuju, onda je lako moguće, da opisuju onu sliku, koju o pokojniku ima netko od prisutnih, a koja se telepatijom prenosi na medij. Zato bi trebalo isključiti svaku mogućnost "okultnog" znanja: kad se vidi, da je medij mogao dobiti određeno znanje j e d i n o i i s k l j u č i v o od izvjesne osobe, koja je prije živjela na zemlji, samo onda bi se moglo reći, da je dokazana istovjetnost "duha" s dušom dotičnog pokojnika. Ali toga nema, jer se iz zapisnika spiritističkih sjednica vidi, da su obično po srijedi činbenici telepatije. - Spiritisti tvrde, da su "duhovi" duše bivših ljudi, duše bez tijela, što su ga prije imale. Ali i taj je nazor neshvatljiv, jer ne možemo opažati međustupnjeve prelaženja iz stanja "čovjeka" u stanje "duha". Mi možemo dvije vrlo različne stvari smatrati istovjetnima, na pr. cigaru i njen pepeo, ali to je samo zato moguće, što vidimo, kako cigara prelazi u pepeo; ako je naprotiv jedna stvar sad plava i četverouglasta, a zatim iznenada crvena i trouglasta, onda to zapravo nije više ista stvar. Smrću nestaje biće; možda nastaje nešto novo; istovjetnost novog sa starim bila bi logički osigurana samo pod pretpostavkom, da opažanje ili mišljenje može ustanoviti izvjesni broj međustupnjeva. Toga nema[3].

Iz svega toga, što smo ovdje ukratko prikazali, vidi se jasno, da

---

[3] M. D e s s o i r , Vom Jenseits der Seele[6], str. 226-244.

Dessoir dokazuje nemogućnost "dokaza istovjetnosti" razlozima, kojima ni najmanje nisu pogođeni razlozi, na koje se poziva Gatterer. Dok se Gatterer u načelu ograničuje na onaj m i n i m u m spontanih slučajeva, za koje mu se čini, da mogu biti siguran temelj valjanog dokaza, Dessoir uočuje ono, što se v e ć i n o m z b i v a na spiritističkim sjednicama. Dessoir ima pravo samo u tom, što traži, da se isključi svaki drugi izvor, iz kojega bi medij mogao crpsti svoje znanje: ako je pokojna osoba jedini mogući izvor toga znanja, onda je istovjetnost osigurana. Ali je opet krivo, kad Dessoir u ime logike traži, da moramo moći opažati ili mišljenjem ustanoviti i tako reći prolaziti kroz međustupnjeve, kao što je to slučaj, kad vidimo, kako cigara prelazi u pepeo. S pravom se može zahtijevati samo to, da imamo pravi spoznajni kriterij, koji pokazuje istovjetnost, koja je u pitanju. Ali je empiristička predrasuda, ako se traži, da moramo točno opažati i pojedine međustupnjeve u prelaženju. Ako u toj stvari tjeramo mak na konac, imamo slijedeći slučaj: za avion, koji je iz Evrope letio u Ameriku, znamo, da je "isti" samo po tom, što na pr. pilot na temelju svog opažanja svjedoči, da je avion u svim "međustupnjevima" prelaženja iz Evrope u Ameriku ostao isti. Zar ne bismo mogli imati sigurnost, da su lasta ili golub pismonoša ostali "isti", kad ih nakon njihovog povratka iz Afrike prepoznamo na temelju određene vrpce, karike ili drugog umjetnog znaka? Neka se ne kaže, da se tu radi samo o mjesnim promjenama, a ne i o promjeni samog načina egzistiranja. Primjer vrijedi samo analogno, ta stoji. Ali baš kad je problem u tom, da li stvar mijenjajući način egzistiranja ostaje ista ili ne, treba se držati analogije: ne treba bezuvjetno tražiti, da opažamo "međustupnjeve", nego je dosta, da imamo izvjestan broj b i l o k o j i h s i g u r n i h z n a k o v a , po kojima se može ustanoviti "istovjetnost".

c. Drukčije opravdava svoje stajalište T. K. O e s t e r r e i c h , koji je također uvjeren, da je naprosto n e m o g u ć "d o k a z i s t o v j e t n o s t i". Njegove su misli ukratko ove[4]:

Zauzimajući stav prema spiritističkoj hipotezi, pozivamo se konačno na neki optimizam, što ga imamo prema stvarnosti. Zabacujemo spiritističku hipotezu iz razloga naziranja na svijet; zabacujemo tu hipotezu, jer nam se ona čini odvratnom. Kad bi spiritizam bio u pravu, onda bi duše pokojnih često bile obične nagrde živih. Svijet spiritizma bio bi nagrđeno gadan, i zato ga zabacujemo. - To se zabacivanje bitno olakšava time, što dokazi u prilog spiritizmu nikad nisu apodiktični. Što dulje razmišljam, to mi se sve više čini, da tu ni ne može biti apodiktičnih dokaza. Pretpostavimo, da izvjesni pokojnik saopćuje svoju autobiografiju. U tom slučaju moram prije svega ustanoviti, da li je ta autobiografija ispravna. Ako je moguće, pitat ću znance i rođake pokojnika, da li su ispravni podaci "duha". Ako im oni mogu dati obavještenja, onda je time dokazano, da oni zna-

4 T. K. O e s t e r r e i c h , Grundbegriffe der Parapsychologie, str. 49-51.

ju za one činjenice, koje ovdje dolaze u obzir. U tom slučaju onda ne možemo isključiti mogućnost, da je medij, preko kojega govori tobožnji pokojnik, došao do tih činjenica telepatijom, to jest, da je sjećanje tih živih ljudi pravi izvor znanja o pokojniku. U slučaju, da nitko živ ne može dati obavještenja o autobiografiji "duha", ne preostaje drugo, nego da istražimo na temelju štampanih ili pismenih izvještaja, da li autobiografija odgovara istini ili je ona samo izmišljena. Ako ona odgovara istini, onda je i tu opet dana mogućnost, da je medij paranormalnim putem stekao znanje o onim dokumentima: vidovitošću ili telepatijom iz potsvijesti takvih osoba, koje su bilo kad vidjele te dokumente, makar to bilo sasvim površno i bez naročite pažnje. Redovito ne će biti moguće, da se isključi ova slučajnost. Kako će se naime dokazati, da netko nije nikad vidio izvjesni dokumenat ili tiskani spis, koji možda postoji u više primjeraka? Nadalje, tko bi htio tvrditi obzirom na prvi slučaj, da nema dokumenata, iz kojih se ne bi moglo znati za dotične činjenice? Pa i kad nitko ne bi vidio te dokumente, još bi se uvijek moglo misliti na hipotezu, da je medij nadosjetilnim zamjećivanjem stekao znanje o onim dokumentima. Pretpostavimo li još k tomu, da medij stoji u telepatskoj vezi s "duhom svijeta", koji se prema hipotezi tumačenja okultnih pojava postulira kao "sveznajući", onda se tom duhu može pripisati sve paranormalno znanje, što je sadržano u objavama, koje navodno potječu od nekog duha. Čak i kad bi bilo duhova, koji se javljaju preko medija, ne vidimo nikakve mogućnosti, da nas oni uvjere o svojoj istovjetnosti. Da medij oponaša njihov glas i njihovo držanje, može biti rezultat dubokog uživljavanja.

Kako vidimo, i Oesterreich se previše poziva na ono, što obično stoji u spiritističkim zapisnicima.

d. Ozbiljnije naravi je prigovor u vezi sa činbenicima telepatije. Ma da se spominje "sveznajući duh svijeta" samo kao hipoteza i postulat, kao pretpostavka, koja s ispravnog teističkog stajališta mora biti isključena, ipak je problematika oko telepatije od tako dalekosežnog značenja, da moramo biti vanredno oprezni. Držimo, da Gatterer nije posvetio dovoljno pažnje ovoj točki. I mislimo, da je uputnije odreći se "novog" dokaza za besmrtnost duše, nego graditi na temelju, koji još nije svestrano ispitan. Može biti, da je za subjektivno uvjerenje u dobrom smislu riječi dovoljno ono, što Gatterer traži. Ali o b j e k t i v n o , čisto logički, i znamo i osjećamo, da je tu na mjestu najveći mogući oprez i da treba računati s eventualnim iznenađenjima. Mi idemo čak tako daleko, da kažemo, da i ne možemo pozitivno formulirati ono posljednje, što bi još trebalo tražiti. Ne možemo to zato, jer se nalazimo na području one stvarnosti, za koju nam još manjkaju pojmovi i koja je za nas velikim dijelom "neizreciva".

Mi smo dakle još skeptični prema spiritističkom tumačenju parapsihičkih pojava, i to naročito zato, što ne vidimo a p o d i k t i č n o s t "dokaza istovjetnosti". Nama se čini, da se fantom ne može posve

sigurno identificirati kao duša određenog pokojnika. Ne može se zato, jer je t e l e p a t i j a - tako nam se barem čini - kao činjenica osigurana, dok nam je još uvijek nepoznat njen pravi opseg. Svakako stojimo pred zemljom "neograničenih mogućnosti", ne kao da vjerujemo, da će jednog dana sve biti moguće, nego što smo pripravni na mnogo toga, što nam danas može izgledati kao san i bajka. U toj pripravnosti spajamo teorijske misli s opomenom činjenica.

II. TEORIJE I HIPOTEZE

P o z i t i v n o g tumačenja okultnih pojava do danas nema. Čim budemo našli takvo tumačenje, prestat će okultne pojave biti "okultne". One su naime upravo u tom smislu okultne ili tajanstvene, što ne znamo za zakone, po kojima nastaju i prema kojima ih možemo shvatiti.

Teorije i hipoteze, prema kojima se traži tumačenje tajanstvenih pojava, polaze od sigurnih spoznaja, koje imamo ili mislimo imati bilo na području prirodnih znanosti, bilo na području metafizičkog mišljenja. U tom bi se smislu smjelo čak govoriti o nekom a p r i o r i z m u, kojim se pristupi tumačenju i prema kojem se čovjek onda i nastoji opredijeliti u svom tumačenju. U tom je u isto vrijeme i jaka i slaba strana tumačenja tajanstvenih pojava. Jaka strana: jer kod znanstvenog spoznavanja moramo voditi računa o uzajamnim odnosima i suvislostima pojedinih spoznaja. Slaba strana: jer krivo uvjerenje u pitanjima naziranja na svijet može unaprijed isključiti mogućnost ispravnog traženja i tumačenja.

O t e o r i j i smjeli bismo ovdje tek onda govoriti, kad bismo pomoću jedne ili više hipoteza sa sigurnošću utvrdili ono načelo, po kojem se mogu jedinstveno tumačiti okultne pojave. Tog tumačenja stvarno još nema, pa prema tome izraz teorija nije sasvim na mjestu. Ipak želimo istaknuti, da ima učenjaka, koji se u tolikoj mjeri zalažu za određena načela, da bi trebalo misliti, da su njihove hipoteze već prešle u teoriju. Što se danas na području okultizma može reći, to stvarno ima samo vrijednost h i p o t e z e . Radi se o pretpostavkama, koje sa više ili manje vjerojatnosti preporučaju neko načelo i tumačenje po njemu.

1. Hipoteza o zrakama i valovima

Na području telepatije postignuti su zanimljivi i vrijedni rezultati. Pravili su se pokusi na velike udaljenosti. Ti su pokusi prema načelnim uvjetima vrlo jednostavni.

a. Uzmimo slučaj, da imamo dva dobra medija; njihova se mediumistička sposobnost mora prethodno ispitati i utvrditi. Zatim se sastave dvije komisije, koje moraju voditi računa o tom, da se pokusi obave pod uvjetima i prema zahtjevima stroge znanstvene kontrole. Komisije će se dogovoriti, da će se pokus vršiti u određeni sat, na pr. u trajanju od 10 ili 15 minuta. O samom sadržaju onoga, što se ima prenositi ne samo da nema dogovora, nego to jedna komisija mora tajiti pred drugom. U ugovoreno vrijeme zadaje se mediju A kao odašiljaču u Zagrebu, da u prisutnosti i pod nadzorom komisije intenzivno misli na određeni događaj ili na izvjesnu predodžbu, na neko duševno raspoloženje ili slično. Napravi se zapisnik o

tom, što je medij stvarno "slao", pa se taj zapisnik zapečati i pošalje odmah drugoj komisiji, koja se s medijem B kao primaocem nalazi na pr. u Zürichu. Ova druga komisija također zapisnički fiksira, što je medij B za ugovorenih 10 ili 15 minuta mislio ili gledao, pa se i taj zapisnik odmah komisijski zapečati i pošalje prvoj komisiji u Zagreb. Na taj način isključena je prevara. - Važno je zapamtiti, da je kod pokusa ove vrste utvrđeno, d a u d a l j e n o s t n e i g r a n i k a k v u u l o g u .

Moglo bi se činiti, da pozivom na primjer radio-prenosa smijemo usporediti medij A s emisionom postajom, dok bi medij B imao ulogu prijemnika. Po tomu bi bilo, kao da je cijeli svijet (a prema tome i cijela naša okolina) pun zraka i valova, kojima se šalju odnosno prenose različne misli i predodžbe, samo da još nemamo zgodno uređenih prijemnika za te svijesne ili nesvijesne emisije.

b. Ta h i p o t e z a ima nešto za sebe. Ipak ima i prigovora, a čini se, da su ti prigovori presudni, tako da ova hipoteza stvarno ne tumači ono, što bi trebala tumačiti. -

Kod radio-prenosa znamo, da zrake i valovi imaju svoju određenu zakonitost, prema kojoj je pitanje u d a l j e n o s t i bitno. Zato je potrebna različna jačina emisione postaje. Kod paranormalnih prenosa, naprotiv, udaljenost ne igra nikakvu ulogu. Zagreb-Zürich, Maksimir-Tuškanac, dvije susjedne sobe: u principu je sve to isto.

Zrake i valovi su fizikalne prirode. Prema tome bi u čovjeku morao biti odgovarajući "aparat" (osjetilo); u najmanju ruku morali bi biti neki tragovi takvog "aparata", recimo neke s p e c i f i č n e promjene na mozgu. Međutim, toga nema.

Kod svih naših emisija - radio-odašiljačem ili kad brzojavimo, govorimo ili pišemo - imamo uvijek neki fizikalni znak, koji je iz konvencije nosilac apstraktne misli. Mi našu misao kao čisto duševnu stvarnost spajamo s nekim "ugovorenim" ili konvencionalnim znakom. Drugi primaju taj znak i na taj način u njima nastaje ista misao. K o d t e l e p a t i j e n e m a t a k v o g z n a k a . Primalac je u svojim mislima i predodžbama doduše vezan na riječi i znakove. Ali već u običnom bežičnom prenošenju duševnih sadržaja uvijek je tako, da se zapravo prenosi konvencionalni znak. Taj znak treba onda pretvoriti u "smisao", kako se to najljepše vidi kod šifriranog pisma. Odnos između znaka i smisla je stvar slobodne konvencije. Nema nikakve nužnosti, da na pr. z n a k "kuća" znači s m i s a o "kuća"; drugi jezici imaju druge znakove za isti smisao. Kod telepatije uopće nema tih konvencionalnih znakova, što je najočitije, kad na pr. medij, koji govori samo francuski, prenosi neko duševno raspoloženje ili stanje, dok primalac, koji uopće ne zna francuski, sasvim ispravno primi taj isti sadržaj.

Zagonetno je po ovoj hipotezi još i slijedeće. Ako se prenošenje vrši zrakama ili valovima, zašto onda ne primaju svi ili barem mnogi ljudi poslani sadržaj? Zašto ga prima uvijek samo onaj, koga se stvar tiče? Kad se već stavimo na stajalište prenošenja zrakama ili valovima, onda

moramo također tražiti ili čak priznati ovu vrstu zakonitosti, bez koje se to prenošenje ne da zamisliti. Hipoteza o zrakama ili valovima temelji se na takozvanom p s i h o f i z i č k o m ili p s i h o m e h a n i č k o m p a r a l e l i z m u , to jest na nazoru, da pojedinim psihičkim ili duševnim činima odgovaraju uvijek isti fizički ili tjelesni čini, pa da se prema različnim podražajima fizikalne prirode postizavaju isti psihički čini. Prema tom shvaćanju imao bi na pr. svaki duševni doživljaj svoju točnu "sliku" u izvjesnom stanju ili u izvjesnoj promjeni mozga. Prenošenje duševnih doživljaja sastojalo bi se onda u tom, što se zapravo prenosi "stanje mozga", a prirodna posljedica toga bila bi u tom, što bi primalac došao u ono duševno raspoloženje, koje bi odgovaralo dotičnom stanju mozga. No svakako bi tu morala biti mjerodavna prava zakonitost, u načelu zakonitost u onom smislu, u kojem nam je ona poznata iz svijeta radio-emisija.

Hipotezu o zrakama ili valovima ne možemo braniti već i zato, š t o j e p s i h o f i z i č k i p a r a l e l i z a m k r i v . Stanovita veza između duševnih i tjelesnih čina naravski postoji; možemo čak govoriti o divnom skladu među njima. Sve se to dovoljno tumači time, što je u čovjeku duša s tijelom spojena u supstancijalno jedinstvo. Čovjek kao duhovno-tjelesno biće djeluje kao jedna jedinstvena supstancija. Ali je pretjerano i krivo, ako se jednostavno tvrdi, da je pojedini duševni čin b i t n o i j e d n o z n a č n o vezan na određene tjelesne znakove ili na određena tjelesna stanja.

Mogao bi tko reći, da u našem slučaju nije potrebna stroga zakonitost valovnog prenošenja, jer da se ne radi o fizikalnim zrakama, već o nekoj vrsti "psihičke energije". Međutim, i ovaj bi odgovor bio iluzoran. Kakva god bila energija, koja se prenosi zrakama ili valovima, nikako se ne da misliti, da bi prenošenje moglo uslijediti mimo svake zakonitosti.

Uzmimo osim toga slučaj, da se ne prenosi sam doživljaj odašiljača, nego nešto drugo, što ipak po svom smislu stoji u izvjesnom odnosu prema doživljaju odašiljača. Na pr. ranjenik na bojištu ili ribar na moru u smrtnoj pogibelji misli na svoju ženu, koja je kod kuće, daleko od njega. Pretpostavimo, da se i jedan i drugi nalazi u položaju, u kojem ga nitko drugi ne vidi, tako da je isključena mogućnost "nuz-emisije" sa strane drugog odašiljača. Žena kod kuće vidi svog muža, na pr. u halucinaciji ili u snu. Ona ga vidi ranjenog ili mrtvog; možda gleda, kako sama prisustvuje njegovom sprovodu. Svakako pretpostavimo, da žena vidi svog muža u drugom položaju, nego u kojem se on stvarno nalazi, ali ipak tako, da se položaj, što ga ona gleda, p o s m i s l u nekako odnosi na položaj, u kojem se stvarno nalazi njen muž. Biti ranjen ili biti položen na odar po smislu znači pogibelj i nesreću - muž je u pogibelji, desila mu se nesreća. U ovom slučaju psihofizički paralelizam potpuno zataji, jer se ne prenosi stvarno stanje odašiljača, nego samo smisao njegovog doživljaja; sam znak je drugi.

Koliko god bio "simpatičan" i "sugestivan" primjer radio-emisije, on u našem slučaju ne tumači ono, što treba tumačiti.

Hipotezu o zrakama ili valovima brane odnosno zagovaraju među ostalima Baerwald, Cazzamali i Bissky, a zabacuju je Petzoldt, Tischner, Belton, Driesch i drugi.

2. Hipoteza o duševnoj energiji

Na različit način mogu se konstruirati hipoteze o paranormalnom djelovanju nepoznate duševne energije. Reći će se ovako:

a. Što se tu zbiva, zbiva se u prostoru, ali sâmo djelovanje kao da nije vezano na prostor. Pa kao što je eter velika, ali korisna nepoznanica na području fizikalne stvarnosti, tako bi se dao zamisliti neki analogon na području psihičke stvarnosti: "duševno polje". Njime bi sve žive duše bile u međusobnoj vezi, barem u tom smislu, što bi se tako mogla u s p o s t a v i t i njihova međusobna veza.

Za ovu je hipotezu potrebno, da se pokaže i tumači, na temelju čega može doći do paranormalne veze između jedne i druge duše, između odašiljača i primaoca. U običnom životu je to vrlo jednostavno. Vidimo svog prijatelja, pa ga nagovorimo. Ili znamo, gdje se on nalazi, pa mu pišemo ili ga nazovemo telefonski. Ovdje je stvar znatno teža. Obično se kaže, da su simpatija, sklonost, prijateljstvo i slični čuvstveni činbenici mjerodavni. Time zapravo nije ništa rečeno, jer je simpatija prema drugoj osobi često veća, ali se zato u konkretnom slučaju određeni duševni sadržaj ipak prenosi na manje simpatičnu osobu . . .

b. Da ne duljimo, uzmimo ovu hipotezu u njenim krajnjim oblicima.

Moglo bi se navedeno "duševno polje" uzeti kao n a d o s o b n i s u b j e k t , i to opet na dva načina: ili tako, kao da je u njemu naslagano pamćenje o svemu, što se ikad dogodilo (James), ili tako, kao da je u njemu sadržano sve, što se dogodilo i što se uopće može dogoditi, dakle kao da je u njemu sadržana sudbina svih bića (Osty). U prvom bi se slučaju lako tumačilo znanje o prošlim događajima, ali ne bismo imali odgovora na pitanje o znanju budućih događaja. U drugom bi slučaju po riječima Eduarda von Hartmanna postojao "telefonski spoj u apsolutnome" i znalo bi se također za buduće događaje.

c. Moglo bi se i u strogo spiritističkom smislu misliti, da duše pokojnih nastave život preko groba; da su doduše bez tijela, ali da se mogu služiti tjelesima takozvanih medija, do čega obično dolazi u transu. Duše pokojnih ili "duhovi" priopćuju svoje znanje. Njihova proročanstva ili su samo obične pogrješive kalkulacije ili ih treba dovesti u vezu s naprijed navedenim nadosobnim subjektom, u kojem je sve kao u "transcendentalnoj osnovi" predviđeno i određeno.

d. Kao što smo već naprijed spomenuli, vidimo, da se na svakom koraku sastajemo s mislima, koje su nam poznate iz prirodnih znanosti i iz filozofije. Dok zastupnici iznesenih teorija i hipoteza s jedne strane uvijek s velikom skepsom govore o besmrtnosti ljudske duše i o egzistenciji osobnoga Boga kao stvoritelja i svrhe svijeta, s druge su strane prisilje-

ni na ustupke, koji u načelu znače "v j e r u", a ne znanje. Po svemu se čini, da nam uopće nije moguće apodiktički odlučiti nešto u pitanjima besmrtnosti duše i egzistencije Boga, ako se pozivamo na paranormalne pojave. I nehotice moramo misliti na planinara, koji se hoće popeti na najviši vrh gore baš s one strane, s koje je uspon ili naprosto nemoguć ili barem vanredno težak.

Čudno je, da o samom n a č i n u paranormalnog sticanja znanja ne možemo ništa reći, dok ne pretpostavimo pod bilo kojim imenima i u kojem god obliku egzistenciju osobnog i vječnog Boga, a osim toga duhovnost i besmrtnost ljudske duše. Sama hipoteza kao takva ne vodi nas daleko. Ona govori samo o tom, da n i j e i s k l j u č e n o paranormalno sticanje znanja, a p o z i t i v n o ne kaže ništa o samom načinu, na koji bi se stvar mogla shvatiti.

3. Odgovori "duhova"

Prisustvujmo sad u duhu jednoj seansi!

Stavljaju se pitanja o stvarima, koje nas zanimaju, na pr. hoće li doći do novog svjetskog rata, hoće li naš prijatelj skoro umrijeti, hoće li mi se dogoditi velika nesreća i slično. Pretpostavimo, da su na toj seansi ljudi, koji o tim pitanjima ne misle jednako, pa da prema tome i očekuju različne događaje. Medijima je unaprijed jasno, da mora doći "duh", pa ga zato i zovu. Kod svega, što sad slijedi, treba razlikovati dvoje: sâmo sticanje znanja (primanje odgovora kao određenog smisla ili značenja), zatim sredstva, kojima se stiče odnosno priopćuje to znanje (micanje čaše, lupanje stola, automatsko pisanje medija, govor medija, kojim se savršeno oponaša glas pokojnika, itd.). Prvo je stvar para p s i h i č k e prirode, drugo su para f i z i č k e pojave. Da ove imaju neku vezu sa znanjem, što se priopćuje, čini se, da je sigurno. U čemu se sastoji ta veza i kako nastaju parafizičke pojave kao "nosioci" parapsihičkih pojava? To je danas još uvijek okultno ili tajanstveno. Odakle dolaze odgovori kao takvi? Ni to još nije sasvim raščišćeno. Ali prema onome, što već sigurno znamo s područja eksperimentalne telepatije, ne vidimo, zašto se ne bismo smjeli pozivati na telepatiju. Mnogi su odgovori neodređeni, nerazumljivi, kao da se još koleba onaj, koji odgovara. U stvari valjda imamo više "emisija", od kojih jedne smetaju druge. Zato je onda i odgovor čas ovakav, čas onakav. "Točnost" takozvanih proricanja obično je samo iluzija. "Slabo pamćenje" i "dobra volja" nadomjeste sve, što je kod samog odgovora u svoje vrijeme bilo neodređeno ili krivo proročeno. Prelazi se preko svega, jer se tobože radi o sporednim sitnicama. A ono, što se "proriče", obično je samo mišljenje jednoga od nas prisutnih ili bilo kojeg drugog "odašiljača".

Ako je po prvi put prisutna koja pobožna osoba, "duh" zna na to upozoriti različnim zagonetnim izjavama i opomenama. Obično je i ta osoba u velikoj nervozi, tako da intenzivno misli, da li je uopće pravo, što prisustvuje seansi. Valjda i drugi od prisutnih misle na to, što će sad

biti. Ima osoba, koje u svojoj pobožnosti mole i čine različna dobra djela.... Ako se takve osobe upuštaju u "spiritiziranje", zar je čudno, ako se njima čak javi "Isus"? Sve to mogu biti obični telepatski momenti. Evo nešto iz zapisnika takve seanse:

Najednom iznenada usred odgovora: "Budite sada samo radosni, jer je stigao Isus!... Učite se od mene blagosti i strpljenju. Budite svakome brat bratu, a istina neka sjaji iz vas! Dižite glas pravde i obarajte laž i nepravdu. Smilujte se svima, koji pate i umiru u tami života!..." - Drugom zgodom između ostaloga:"Tišina nas obavija, jer dolazi Isus... Drage su mi vaše molitve za mir i za moju djecu sirotane, i budite sigurni, da će vas moj sveti blagoslov pratiti i moj nebeski Otac nagraditi i uslišati... Rat će skoro završiti..." - Opet drugom zgodom: "Rat će skoro završiti, a tada imaj na umu, da si sebe uvijek odredila služenju... A sada... Gospod Isus je na pragu... Rado čujem vaše molbe i idem da vam pomognem. Sada ide svršetak zlim danima, a moje svijetlo srce sagorit će tamu njegovu... Ljubav će preporoditi svijet... Nastoj da ne mimoilaziš ovih riječi. Usta tvoja izgovarat će često puta moje riječi nauke. Budi sigurna, da se dostojno držiš mojih uputa, biti će na korist mnogima!... Sigurni budite, da ste nam mili..."

Sugestija i telepatija - i valjda ništa više!

o

o o

Sve ovo samo iznova pokazuje, da moramo neprestano imati pred očima razliku između fenomenologije,empirije i metafizike tajanstvenih pojava.

F e n o m e n o l o g i j a tajanstvenih pojava uočuje samo takozvanu pojavnu stranu onoga, što nam je tu zadano kao zagonetka. Tu pitamo samo za smisao ili pojmovni sadržaj pojedinih pojava, ali ne ulazimo u pitanje, da li se radi o pravim činjenicama ili samo o obmani.

E m p i r i j a tajanstvenih pojava u načelu želi samo iskustveno konstatirati, da li ono, što smo pojavno ili fenomenološki opisali i pojmovno fiksirali, uistinu znači pravu činjenicu, a ne samo priviđaj, obmanu ili prevaru.

M e t a f i z i k a tajanstvenih pojava znači uzročno tumačenje tih pojava, to jest njihovo opravdanje po zadnjim uzrocima. Moglo bi se također reći, da se radi o t e o r i j s k o m tumačenju.

D. OKULTIZAM I RELIGIJA

1. Neopravdan apriorizam

Kad je govor o okultizmu u vezi s religijom, obično dolazi do izražaja ovaj dvostruki osnovni stav: j e d n i zabacuju sve okultne pojave kao prevaru ili obmanu, da bi na taj način "spasili" religiju; d r u g i naprotiv nekritički vjeruju u okultni svijet, te se u svemu pozivaju na njegovu "nedokučivost", da bi na taj način "utukli" religiju, koja traži dosljednost i odgovornost na svakom koraku.

Kako se vidi, kod jednih i drugih mjerodavan je činbenik a p r i o r n e naravi.

Prvima je pod svaku cijenu stalo do toga, da religija ostane mjerilo života. Oni se boje, da bi okultizam sa svojim "praktikama" mogao odalečiti ljude od Boga, ako ne drukčije, a ono barem u tom smislu, što bi mjesto čvrstog ufanja u Providnost Božju ljudima zavladala psihoza i čežnja za ispitivanjem sudbine živih i mrtvih, kako je to najviše slučaj u spiritističkim krugovima. Ne može se poreći, da p s i h o l o g i j s k i postoji stanovita veza između okultizma i opadanja vjere u Providnost. Kad bi ta veza ujedno bila l o g i č k i n u ž n a u smislu kontradiktorne opreke, mogli bismo zaključiti, da nema i ne može biti okultnih pojava zato, jer je egzistencija Božja kao i Providnost metafizički sigurno dokazana. Ova apsolutno zajamčena istina dala bi braniteljima Boga i religije pravo, da unaprijed isključe mogućnost onoga, što se proturječno suprotstavlja vjeri u Boga i u njegovu Providnost. Međutim, ako je navedena veza samo psihologijske naravi, onda se same stvari, koje se prikazuju oprečnima, kao takve ne isključuju. "Njihova" oprečnost onda zapravo nije njihova, nego naša; ona se temelji na psihi čovječjoj. Time je već rečeno, da treba u samom čovjeku pronaći one motive, koji uvjetuju slijedeću uzajamnost: što je veća vjera u okultne pojave, to je manja vjera u Providnost Božju - i obratno. To je zadaća za sebe. Ali što je u ovom našem sadašnjem slučaju važno, može se svesti na ovo: pitanje, da li ima izvjesnih okultnih pojava (ili negativno: pitanje, da li su sve takozvane okultne pojave samo varke), metodički se ne može riješiti apriorno, već samo aposteriorno, to jest naučno ispravnim ispitivanjem činjenica - opažanjem i pokusom.

Drugi, koje smo spomenuli, također postupaju apriorno. Njihov je apriorizam u tom, što zabacuju konkretne oblike religije. Zato onda obje-ručke prihvaćaju sve, što bi moglo služiti kao nadomjestak za religiju, a što ipak ne bi tražilo ono odricanje i onu odgovornost, bez kojih se ne može ni zamisliti vjera u pravednost Boga, koji poslije smrti nagrađuje dobre, a kažnjava zle. Oni griješe prije svega u tom, što isključivost između okul-

tizma i religije krivo uzimaju u smislu logičke, a ne samo psihološke veze. A još više griješe u tom, što nekritički izdaju za činjenicu ono, što nikako ne može izdržati naučnu kritiku.

Nisu u pravu ni jedni ni drugi, nego je ovdje i moguće i potrebno t r e ć e stajalište. Smisao toga trećega stajališta može se samo onda ispravno shvatiti, ako odmah od početka razlikujemo slijedeća dva pitanja:

1. Ima li bilo kakvih takozvanih okultnih pojava, koje su naočno utvrđene kao prave činjenice?

2. Ako ima takvih pojava, jesu li one takve naravi, d a b i s e n a n j i m a m o g a o t e m e l j i t i s m i s a o n a š e g ž i v o t a ?

Što se tiče p r v o g p i t a n j a , vidjeli smo već naprijed, da se moramo služiti metodikom empiričkih nauka. Ta se metodika mora preudešavati, kako to zahtijeva svojstvenost predmeta, koje istražujemo. U našim metodičkim zahtjevima moramo biti strogi, to se razumije. Ali ipak ne smijemo zapasti u neku hiperkritičnost, u kritičnost, koja traži nemoguće stvari. Mjerodavna mora ostati analogija: ako je u pogledu uvjeta prema svojstvenostima predmeta toliko traženo, da bi se druga empirička nauka zadovoljila, onda se i ovdje može govoriti o naučno utvrđenoj činjenici, iako eventualno još ne poznamo zakone, na kojima se temelji ta činjenica. Sve je dakle u tome, da se u duhu empiričke metodike osiguramo protiv svega, od čega bi mogla doći neka pogrješka. Možda će se reći: medij može varati. To stoji. Ali onda je načelno nemoguć i svaki pokus na području psihologije mišljenja. Nemoguć je onda barem takozvani izvanjski pokus, jer se eksperimentator i tu konačno mora služiti izjavom onoga, s kojim pravi pokus. Ali zato ipak ne smijemo misliti, da je sve u životu samo varanje. Znamo, da se u životu mnogo laže. No zato se međusobni odnos ljudi i život zajednice ipak temelji na iskrenosti i na povjerenju. A ima slučajeva, u kojima nitko razborit više ne sumnja, već vjeruje, jer "zna" i jer je "uvjeren", da ga se zacijelo ne vara. To ne vrijedi samo za obični život, nego i za naučni rad, najviše možda za naučno p o v i j e s n o istraživanje. Ima kriterija, prema kojima se svjedočanstva prošlosti ne dovode više u sumnju. - Ukratko: iako je na području okultizma ili parapsihologije pogibelj varanja veća nego na drugim područjima nauke, ipak ne smijemo mjeriti dvostrukom mjerom (to bi već bila nekritička predrasuda!), nego se moramo služiti i s t o m mjerom, dakako, uz onaj oprez, što ga konkretne okolnosti i preporučuju i nalažu.

S obzirom na ovo prvo pitanje, da li ima takozvanih okultnih činjenica, treba voditi računa o tom, da li u o p ć e ima takvih pojava, kao i o tom, koliko ima r a z l i č i t i h okultnih pojava. Moglo bi biti, da su neke pojave samo prividno različite, a u stvari iste. Treba dakle pokušati, da ih se svede na što manje iskonskih činjenica. Mi smo o svemu tome već dosta govorili. Trebalo je samo ukratko podsjetiti na glavne točke, koje su mjerodavne u pogledu kritičkog prosuđivanja.

Što se sad tiče d r u g o g p i t a n j a , naime pitanja, da li se na okultnim činjenicama može temeljiti smisao našeg života, odgovor nije težak. Prije svega je naše metafizičko znanje o Božjoj objavi posve solidno fundirano. Na tom znanju ne može ništa mijenjati činjenica, da li na pr. ima ili nema telepatije. Ako ima telepatije, onda je to samo znak, da je stvarnost bogatija, nego što smo dosad mislili.

Malo je zamršenije pitanje javljanja "duhova". Međutim, ako pustimo, da činjenice govore svojim vlastitim jezikom i ako njihov "izvještaj" stavimo u vezu s našim ostalim sigurnim znanjem, s objavom i crkvenom naukom, onda stvar već nije tako zapletena. Kad bi se moglo dokazati, da su citirani "duhovi" individualno istovjetni s dušama pokojnika, imali bismo empirički dokaz za besmrtnost duše; to bi bilo religiji u prilog. No dosad tog dokaza nema, barem ne u apodiktičkom smislu. Pa i kad bi ga bilo, načelno se ne vidi, zašto Bog ne bi mogao dopustiti, da se koja duša iz čistilišta (o ovima je naime obično govor) javi. Za naš način spoznavanja morali bi naravski ostati mjerodavni oni isti kriteriji, po kojima na pr. prosuđujemo čudo kao nadnaravno djelo Božje. Sa stajališta objave ili crkvene nauke ne bi moglo biti tako, da duše mrtvih po miloj volji idu u noćne posjete svojim znancima, koji još borave na zemlji. To bi naime značilo pravo uznemirivanje čovjeka u najvažnijim pitanjima njegova života. Posljedice, koje bi iz toga nužno nastale, protivile bi se onoj slobodi, koju pretpostavlja objava kod čovjeka, dok je na zemlji. Sve drugo, što još dolazi u obzir kod javljanja "duhova", nije ni najmanje kadro voditi čovjeka do nekog duševnog smirenja, a kamo li do one snage, koja mu je potrebna za to, da u svom životu vidi pravi smisao i pozitivnu svrhu i da nepokolebivo teži za oživotvorenjem svoga životnog smisla. Naprotiv, "spiritisiranje", u kojem god obliku ga shvatili, u načelu uvijek vodi do općeg nemira, do neke životne psihoze, u kojoj se samo iznova traže novi odgovori. Zato je već iz čisto psihologijskih razloga razumljivo, da Crkva zabranjuje svojim vjernicima svako prisustvovanje spiritističkim sjednicama, čak i u slučaju, da vjernik samo gleda ili promatra ono, što se zbiva, dok izričito ili barem šutke prosvjeduje protiv svakog općenja sa zlim duhovima (vidi o tom odluku sv. Oficija od 27. travnja 1917. godine u Acta Apostolicae Sedis 9, 1917, str. 268; moralisti obično drže, da se spiritističke pojave većinom mogu pripisati prevari i bolesti medija, a dijelom i uplivu đavla). Ovom sabranom nije pogođen učenjak, koji prisustvuje seansi u svrhu točnog upoznavanja i istraživanja prave naravi spiritističkih pojava. Pod njegovom upravom "seansa" može primiti značaj laboratorijskog pokusa.

Uzme li se u obzir, da se Crkva u svojim zabranama prvenstveno ravna po o b j a v l j e n i m istinama, onda valja istaknuti, da su spiritističke sjednice po njenom sudu u najmanju ruku vrlo sumnjive naravi. Nigdje z l i duhovi ne mogu s većim uspjehom zavaravati čovjeka nego u onoj čudnoj tajanstvenoj atmosferi, koja se i traži i stvara na spiritističkim seansama. Okolnosti, u kojima se održavaju seanse, način, na koji se pita,

svrha, za kojom se ide - sve je to u većini slučajeva tako smiješno i nedostojno, da Bog ili njegovi dobri duhovi sigurno nisu i ne mogu biti uzrok onih učinaka, koji nastaju na "poziv" ili na "molbu". Ako je u tim slučajevima isključeno naravno tumačenje, znak je, da djeluju z l i d u h o v i . - Možda će tko reći, da se u načelu može voditi računa o svim negativnim činbenicima, pa da bi se čak mogla izričito staviti slijedeća pogodba: neka se javi duh N, ako to Bog dopusti. Što onda? Crkva još i onda načelno ostaje kod svoje zabrane, i to s razloga, što nas sama objava upućuje, da ne "pitamo mrtve za žive", nego da se držimo onih istina i zakona, koji su sadržani u objavi. O tom ćemo poslije više reći.

2. Moderni oblik spiritizma

Ispitamo li povijest m o d e r n o g s p i r i t i z m a[1], onda vidimo, da spiritistička nauka stoji na vrlo labavom temelju. Ne ulazeći ovdje u pitanja metafizičke naravi, potsjećamo samo na nekoliko najosnovnijih podataka, koji pokazuju, da se moderni spiritizam, a s njim dijelom i teozofija i antropozofija pozivaju na pojave, koje su u naučnom pogledu još i danas vrlo sumnjive naravi.

U mjestu Hydesville, nedaleko od New Yorka, u kući obitelji F o x čulo se 31. ožujka 1848 kasno naveče tajanstveno kucanje. Majka i dvije njene kćeri bile su budne. Na pitanje, tko kuca, prestao je štropot. Na pitanje, da li kuca živa osoba, nije došao nikakav odgovor. A na pitanje, da li kuca mrtvac, čuo se žestok udarac, što je navodno imalo da znači jestan odgovor. Na to se razvio cijeli "razgovor" između majke Fox i nepoznatog "duha", koji se navodno i pojavio. Ako smijemo vjerovati pripovijedanju obitelji Fox, bio je taj "duh" zapravo duša nekog Karla Rayn, koji je bio ubijen u istoj kući. "Duh" je navodno navijestio, da je u kući obitelji Fox bio počinjen zločin ubojstva, a da je ubijena osoba pokopana u podrumu kuće. Navodno su na označenom mjestu i našli kostur čovjeka. U obitelji Fox došlo je do čestih i dugih razgovora s "duhovima", koji su navodno jednog dana izričito dali nalog, da šire "ovu stvar".

Evo, to je bio povod, da se počeo brzo širiti moderni oblik spiritizma. Ljudi, koji su vjerovali u "duhove", počeli su se sastajati (spiritističke seanse), a pokušali su zvati "duhove" i tražiti od njih odgovore na različita pitanja. To se činilo na različit način. Najpopularniji način

---

[1] Osim literature, koja je naprijed navedena u općem popisu, vidi još i slijedeće članke: W. K a e s e n , Spiritismus. (Theologisch-praktische Quartalschrift. 76, 1923, str. 23-37, 232-244 i 405-427.) N. B r ü h l , Gibt es okkulte Kräfte? (Isti časopis. 77, 1924, str. 35-50.) N. B r ü h l , Wie begegnet man dem auch auf dem Lande sich ausbreitenden Spiritismus? (Isti časopis. 78, 1925, str. 76-84.) A. S e i t z , Dämonistische Erfahrungen im Spiritismus. (Isti časopis. 80, 1927, str. 292-306.) J. I l l i g , Berichte über Spontanphänomene, Die "Weisse Frau" auf Schloss Bernstein im Burgenland. (Zeitschrift für Parapsychologie. Jg. 1929, str. 49-75.)

općenja s "duhovima" je onaj, koji je poznat pod imenom micanja stola. On se sastoji u tom, da svi ili barem određeni broj prisutnih (mediji!) stave ruke na stol; dosta je, da ga ležerno dotiču prstima, a dovoljan je i jedan jedini medij. Poslije izvjesnog vremena počinje se stol micati i nagibati, što je znak, da je "duh" došao. Pita se, kakav je "duh", kako se zove, a stavljaju se i mnoga druga pitanja. Odgovor se dobiva na taj način, što medij nabraja alfabet, dok stol kod određenog slova kuca. Iz toga nastaju riječi i čitave rečenice. U načelu je sasvim ista stvar i micanje čaše od jednog slova alfabeta do drugog, kako smo to u uvodu opisali. P o j a v e , do kojih dolazi na spiritističkim seansama, mogu se svesti na slijedeće: tajanstveno kucanje i štropot, micanje različitih predmeta, fantomi, pojave materijalizacije ili ektoplasme (grč. "ektos" - izvan, "plasma" - tvorba) i slično.

Spiritisti vjeruju u tobožnje objave "duhova". Oni većinom naučavaju r e i n k a r n a c i j u , to jest, da ista duša više put dolazi na ovaj svijet s novim smrtnim tijelom. Od reinkarnacije treba razlikovati pojavu i n k a r n a c i j e , koja se doživljava na samim seansama. Čini se naime kao da duša medija nekako napušta tijelo ustupajući mjesto drugoj duši, možda za redom i mnogim dušama. Te druge duše mogu biti poznate historijske osobe, to jest osobe, za koje nema nikakvih podataka, da su ikad živjele. U transu medij može u različnom pogledu dobiti značajne oznake "inkarniranog duha". Tako je na pr. fizionomija Helene Smith u stanju inkarnacije imala veliku sličnost s historijskim portretom čuvenog talijanskog čarobnjaka Leopolda Cagliostro iz 18. stoljeća. To je znak, da se u stanju inkarnacije mijenja i sama psihička struktura medija. Dok je Helena fungirala kao Marija Antoaneta, pokazivala je toliku vještinu u svojim kretnjama, toliku točnost u svojoj fizionomiji i toliku savršenost u cijelom svom vladanju, da ova neopisiva lakoća i naravnost potsjeća na najsavršeniju glumicu, koja je u svojoj ulozi čak potpuno izgubila svijest svoje vlastite osobe. Pojave inkarnacije, koje su se opažale na Heleni Smith, bile su upravo klasične. U njoj su se čak inkarnirali stanovnici Marsa, koji su govorili naročitim nezemaljskim jezikom, za koji je postojao i naročiti alfabet sa slovima, koja nemaju nikakve sličnosti sa slovima inače poznatih alfabeta. U tom jeziku ima 73 posto samoglasnika (najviše é, i), kako je dokazao Flournoy, koji misli, da se tu radi o gramatički vrlo dotjeranom jeziku, zapravo o umjetnom jeziku, koji bi se mogao smatrati vrlo izmijenjenim francuskim jezikom. Značajno je, da taj jezik kao naročita tvorba pretpostavlja veliku inteligenciju. Helena Smith, koja ga je "pronašla", služila se njim kako u govoru tako i u pisanju vrlo lako i velikom slobodom.

Sustav, koji je općenito poznat pod imenom t e o z o f i j a[2], poziva se također u mnogom pogledu na moderni spiritizam i na okultne poja-

[2] Literaturu vidi naprijed u općem popisu. Osim toga poredi: A. B e s a n t , Was ist Theosophie? Düsseldorf (b.g.). A. A l f i r e v i ć, Teosofizam i kršćanstvo. Zagreb 1924. S. B a k š i ć , Teozofija u svjetlu razuma i kršćanstva. Zagreb 1934.

ve, a naročito ističe reinkarnaciju. Teozofiju je u Indiji osnovala Ruskinja Jelena P e t r o v n a (1831-1891), kojom se oženio državni savjetnik B l a v a t s k y . Američki pukovnik Henry Steel O l c o t t razvio je s njom u Indiji zajedničku djelatnost. Svoje misli spajala je ova pustolovno nastrojena gospođa s naročitim oblikom indijske religije: tvrdila je, da prima objave od onih duša, koje su poslije mnogih reinkarnacija postale čisti duhovi ili "mahatme" (sanskrit "mahatma" - veliki duh). Osnovano je "Opće teozofsko društvo" sa sjedištem u Adyaru kod Madrasa; u upravi tog društva isticala se Ana B e s a n t . Teozofsku nauku širila su različna teozofska društva, koja su redom osnovana u Americi i u Evropi (na pr. u Berlinu i Leipzigu).

Slično vrijedi i o a n t r o p o z o f i j i[3], koja se razvila iz teozofije. Rudolf S t e i n e r (1861-1925) razišao se s Anom Besant te je 1913 osnovao "Antropozofsko društvo[4]". Njegova je nauka bila kao neka sredina između materijalizma i kršćanstva. Nas ovdje ne zanima filozofski dio te nauke. I Steiner naučava reinkarnaciju duša, a poziva se na neku vrstu vidovitosti ili tajanstvenog gledanja kao pravi izvor spoznaje. Svaki čovjek nosi u sebi tajanstvene sile, koje treba buditi, da bi upoznao nadosjetilni svijet.

Simptomatično je, da i sami spiritisti opominju na oprez. Kažu, da se duhovima ne smije uvijek vjerovati, jer da nas oni često hoće utvrditi u našim zabludama ili voditi na krive puteve. Tako onda imamo tu paradoksnu činjenicu, da su "duhovi" u isto vrijeme i izvor istine i izvor laži. Proturječnost tog stava dala bi se još ukloniti utoliko, što i spiritisti općenito vjeruju u egzistenciju Božju: u Bogu bi mogli naći kriterij, po kojem bi trebalo vidjeti u svakom pojedinom slučaju, da li govore dobri ili zli duhovi. Međutim, ako čovjek već vjeruje u osobnog Boga, onda u toj vjeri mora biti dosljedan. Vjerom u Boga dana je ujedno zapovijed za savjest, da pita, da li je Bog u povijesti progovorio. Ako je Bog pozitivno objavio svoju volju, onda nama ljudima ne preostaje drugo, nego da se spremno pokoravamo toj volji i da odano vršimo tu volju. Te objave stvarno ima, a Crkva je njena čuvarica.

---

3 Literaturu vidi naprijed u općem popisu i pod slijedećom opaskom.

4 R. S t e i n e r , Die Geheimwissenschaft im Umriss[5]. Leipzig 1913. Isti, Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? 18.-27. Tausend. Berlin 1920. - F. T r a u b , Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph. Tübingen 1919. W. J. S t e i n , "Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph". Eine Antwort auf die 1. und 2. Auflage der gleichnamigen Schrift Dr. Friedrich Traub's Prof. in Tübingen. 3.-7. Tausend. Stuttgart 1921. F. T r a u b , Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph. 2., umgearbeitete Auflage. Zugleich Erwiderung auf die gleichnamige Gegenschrift von W. J. Stein. Tübingen 1921. - F. R i t t e l m e y e r , Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner[2]. Stuttgart 1929.

Kad pitamo, da li je u Božjoj objavi sadržano nešto, što se odnosi na stav, što ga živi moraju imati prema dušama pokojnih, onda u našoj stvari vrijede riječi Izaije proroka (8, 19-22):

I ako vam kažu: "Pitajte duhove pokojnih i vračare, koji cvrče i šapuću!", odgovorite: "Ne treba li da narod pita Boga svojega? Zar da pita mrtve za žive?" Neka je zakon i svjedočanstvo (objava)! Ako ne kažu ovako, nema im zore! Već će se potucati po zemlji bijedan i gladan, i kada ogladni, tada će pobjesniti i kleti svoga kralja i svoga Boga okrećući se prema nebu. A kad pogleda na zemlju, a to muka i tama, mrak, tjeskoba, i on zagnan u tminu...

Konačno, ako tko misli, da bi vijest "duhova" mogla biti naročiti poticaj za vjeru u besmrtnost duše, onda neka se sjeti, da vrijede riječi Kristove: "Ako ne slušaju Mojsija i proroka, da tko i od mrtvih ustane, ne će vjerovati" (Lk. 16,31).

Navodimo ovdje cijelu prispodobu o bogatašu i o prosjaku Lazaru, jer se iz nje najbolje vidi, što je K r i s t načelno mislio o "duhovima"-vjesnicima.

"Čovjek je neki bio bogat, i oblačio se u grimiz i u bez, i gostio se sjajno svaki dan. A bio je jedan prosjak po imenu Lazar, koji je ležao pred njegovim vratima pun čirova, i želio da se nasiti mrvicama, koje su padale sa stola bogataša, ali i psi su dolazili i lizali čirove njegove. Umrije prosjak i odnesoše ga anđeli u krilo Abrahamovo. Ali umrije i bogataš i zakopaše ga. I u paklu, kad je bio u mukama, podiže svoje oči i ugleda izdaleka Abrahama i Lazara u krilu njegovu. I povikavši reče: Oče Abrahame, smiluj se meni, i pošalji Lazara, neka umoči u vodu vrh od svoga prsta, da mi rashladi jezik, jer se silno mučim u ovom plamenu. Abraham mu odgovori: Sinko, sjeti se, da si ti primio dobra svoja u svom životu, a Lazar jednako zlo; sad se on tješi, a ti se silno mučiš. I povrh svega toga velika je te vječna propast među nama i vama, da oni, koji bi htjeli odavle preći k vama, ne mogu, niti oni odanle k nama prelaziti. Tada reče: Molim te dakle oče, da ga pošalješ kući moga oca; jer imam petero braće, neka ih opomene, da ne bi i oni došli u ovo mjesto od muka. Reče mu Abraham: Imaju Mojsija i proroke, neka njih slušaju. Ali on odgovori: Ne, oče Abrahame, nego, ako im tko od mrtvih dođe, činit će pokoru. Tada mu reče: Ako ne slušaju Mojsija i proroka, da tko i od mrtvih ustane, ne će vjerovati." (Lk. 16, 19-31)

O smislu ove prispodobe ne može biti sumnje. Krist kaže, da za "ljude dobre volje", to jest za ljude, koji iskreno traže istinu i samo istinu, dostaje objava. Gdje pak vlada tvrdoća srca i okorjelost u grijehu, tamo ni v j e s n i k iz drugog svijeta ne bi koristio. Čovjek, koji je okorio u grijehu i u nevjeri, nalazi stotinu isprika za svoje držanje. "Duhovi" kao vjesnici ne bi ga priveli Bogu.

Tko ne vjeruje objavi, taj ne će vjerovati, da tko i od mrtvih ustane ili da se i anđeo s neba javi! I opet vrijedi ovo: ako "anđeo s neba"

(Gal. 1,8) navijesti stvari, koje se protive objavi, znak je, da je anđeo tmine, a ne svijetla.

3. Javljanje duša pokojnih

Iznijet ćemo ovdje doživljaj, što ga je imao sv.Ivan Bosco, veliki odgojitelj mladeži, dok je kao klerik boravio u sjemeništu. Don Bosco sam pripovijeda, kako mu se pojavio njegov prijatelj Alojzije Comollo skoro poslije njegove smrti.

Don Bosco i Comollo bili su povezani najsrdačnijim prijateljstvom i neograničenim povjerenjem. Često su razgovarali o tom, koji će od njih obojice prije umrijeti. Vrlo često razgovarali su i o tom, što su čitali u životopisima svetaca. Jednoga dana kazali su jedan drugome pola u šali pola u zbilji, da onaj, koji od njih dvojice prvi umre, ima doći iz drugoga svijeta, da javi svom prijatelju, kako mu je. Često su se vraćali na taj razgovor i obećali jedan drugom, da će mnogo moliti jedan za drugoga. Osim toga trebao je onaj, koji prvi umre, donijeti svome prijatelju vijest o tome, kako mu je na drugom svijetu. Don Bosco priznaje, da nije ni izdaleka pomislio, od kako velikog zamašaja može biti takvo obećanje. Priznaje također veliku nesmotrenost u toj stvari, a veli, da ne bi nikome savjetovao, da slično što učini. Ni Bosco ni Comollo nisu mislili, da je takvo obećanje pogibeljno, pa su bili spremni da ga i izvrše. Mnogo puta su ga obnovili, osobito za vrijeme zadnje bolesti Comolla, ali uvijek pod pogodbom, ako to Bog dopusti i ako je to njegova sveta volja. Zadnje riječi Comolla kao i posljednji njegov pogled uvjeravali su Bosca, da će Comollo svoje obećanje ispuniti.

Neki drugovi, koji su bili upućeni u ovu stvar, iščekivahu napeto, hoće li Comollo ispuniti obećanje. Napose je Bosco s velikom napetošću čekao, jer se nadao, da će mu vijest biti velikom utjehom u žalosti.

Čujmo u slobodnom prijevodu, što dalje pripovijeda sv. Ivan Bosco:

Bilo je u noći od 3. na 4. travnja, naime u noći, koja je slijedila na dan njegova pogreba. Ja sam spavao sa dvadeset pitomaca bogoslovnog tečaja u onoj spavaonici, koja je bila okrenuta prema dvorištu na jug. Bio sam doduše u krevetu, ali nisam spavao. Mislio sam na obećanje. Kao da sam imao neki predosjećaj o onom, što bi moglo doći. Zato sam bio vrlo nemiran od straha. Udara ponoć. Začujem pridušen šuštanj s kraja hodnika. Buka je bila sve jasnija, glasnija, dublja. Što se više približavala, to je bila bučnija. Čulo se kao da dolaze teretna kola, u koja se upregnulo mnogo konja, kao vlak, kao prasak topa... Dok se strahovita buka približavala vratima spavaonice, tresli su se zidovi, strop i pod hodnika kao da su od željeza i kao da trese željezna ruka... Sjemeništarci one spavaonice probudili su se, ali nijedan nije govorio. Ja sam se od straha skamenio. Buka je bivala sve užasnija. Čula se sasvim blizu spavaonice. Vrata se sama silovito otvoriše. Zvuk je bivao snažniji. Ništa se nije moglo opaziti. Jedino se vidjelo tajanstveno sumorno svijetlo, koje je

stalno mijenjalo boje. Činilo se, da ono upravlja onom bukom. Jednoga trenutka nastala je iznenada tišina, svijetlo je življe zasjalo i jasno se razabrao glas Comolla - glas, koji je bio slabiji nego onda, kad je bio živ - koji je tri puta za redom rekao: Bosco! Bosco! Bosco! Ja sam spašen!... U onom trenutku je spavaonica postala sve svjetlija, buka sve žešća kao da gromovi tresu čitavom kućom. Buka je naskoro prestala, a svijetlo se izgubilo... Drugovi su poskakali iz kreveta i razbježali se kud je koji znao. Neki su se skupili u kutu spavaonice, pa su jedan drugog tješili. Drugi su se gurali oko prefekta spavaonice... Tako su proveli noć, čekajući u strahu osvitak dana. Svi su čuli galamu, neki i glas, ali nisu razumjeli smisao. Pitali su jedan drugog, što ima da znači ta buka i taj glas. Sjedeći na krevetu ja sam im rekao, neka se umire. Kazao sam, da sam jasno razabrao riječi: Ja sam spašen. Neki su čuli slično kao i ja... Ja sam dosta patio. Moja je strava bila tako grozna, da bih bio u tom trenutku najradije umro. Ovo je bilo prvi put u mom životu, što sam se silno bojao. Odonda je počela bolest, koja me je spremila na rub groba. Zdravlje mi je tako oslabilo, da sam se nakon više godina jedva oporavio. Bog je svemoguć. Bog je milosrdan! Većinom ne odobrava takve dogovore. Ali katkada dopušta u svom beskrajnom milosrđu, da se oni ispune, kao u ovom slučaju... Imamo dovoljno sigurnosti o egzistenciji duše. Ne trebamo tražiti druge dokaze. Dovoljno je ono, što nam je objavio naš Gospodin Isus Krist[5].

Poslije ovog razlaganja mora biti jasno, da javljanje duša iz čistilišta - makar ono uslijedilo na "molbu", ali pod pogodbom: ako to Bog dopusti - nije ni najmanje istovjetno sa spiritističkim citiranjem duhova. Prema naprijed izloženoj terminologiji moralo bi se doduše reći, da javljanje duša iz čistilišta traži s p i r i t i s t i č k o tumačenje. Ali ta bi formula značila samo to, da se radi o pojavi, koja se ne može tumačiti duševnim silama bilo kojeg živog čovjeka, nego da smo primorani tražiti tumačenje izvan granica poznate nam prirode - u vanprirodnim činbenicima. Više se valjda ne može reći, ako se stvar promatra sa stajališta naše naravne spoznaje. - U formuli "javljanje duša iz čistilišta s dopuštenjem Boga" sadržano je slijedeće: javljanje tih duša b i t n o ovisi o slobodnoj odluci Božjoj. Nastaje dakle potreba, da se stvar promatra sa stajališta Boga, i to Boga, koji se pozitivno objavio. U svijetlu objave imamo pravo čudo, kad se javljaju duše pokojnika ili dobri anđeli. Stoga bi se prema principima objave moglo čak apriorno tvrditi, da na spiritističkim sjednicama uopće ne može biti pravog javljanja duša iz čistilišta. Zašto ne? Jer na tim sjednicama ne vlada onaj duh molitve, koji odgovara iskrenom traženju Boga i bezuslovnom ufanju u njegovu volju, nego neka vrsta profinjenog magizma, kojim se traži saobraćaj s "duhovima" (ne s Bogom!).

---

5 G. B. L e m o y n e , Memorie biografiche di Don Giovanni Bosco. Ediz. extra-commerciale. Volume I. S. Benigno Canavese 1898, str. 471-473.

Vrijedno je zapamtiti, da prema jednom dekretu Urbana VIII. i sama Crkva u ovoj stvari ostavlja vjernicima potpunu slobodu. Izvještaji o tom, da su se u određenim slučajevima javile duše iz čistilišta, kao i eventualna vlastita iskustva o takvim pojavama ne treba uzeti kao stvar, u koju se naprosto mora vjerovati zbog autoriteta Božjeg, nego ih treba ispitati i prosuđivati kao svaku drugu činjenicu. Mjerodavni su zakoni l j u d s k e znanstvene spoznaje.

Ali zapamtimo i slijedeće. - Duše, koje još pate u čistilištu, u prijateljstvu su s Bogom: njima je vječno blaženstvo već osigurano, ne mogu ga više izgubiti, samo još moraju izdržati vremenitu kaznu. Smrću je za njih prestao "dan djelovanja". Zato, ako se javi duša iz čistilišta, onda to mora biti s privolom Božjom; inače bi slijedilo, da duše u čistilištu mogu, ako ne sticati zasluge, a ono barem zaslužiti nove kazne. Ako je pak sigurno, da se duše iz čistilišta mogu javiti samo uz privolu Božju, onda je sigurno i to, da se one ne će javiti, da bi nas tjerale u strah ili da bi nam škodile, nego da bi tražile našu pomoć ili da bi nam poručile nešto, što je nama u pomoć i na spas.

Naše sigurno znanje o egzistenciji osobnog Boga, naše sigurno znanje o egzistenciji Božje objave u povijesti čovječanstva, naša poslušnost prema Crkvi k o čuvarici Božje objave - kao da nas opominju: Ljudi, koji čvrsto stojite na stijeni i sigurno hodate u svijetlu, ne dajte se zavesti od lažnih proroka, da gradite na pijesku i da se igrate vatrom.

4. Značenje telepatije za religiju

Budući da smo tijekom našeg razlaganja vidjeli, da telepatija stoji u središtu svega okultnog zbivanja, to se još nameće pitanje o njenom odnosu prema religiji. Ako ima telepatije, kako smo naprijed izložili, je li onda tom činjenicom bilo u kojem smislu pogođena religija? Moramo razlikovati dva pitanja: odnos čovjeka prema Bogu i odnos ljudi među sobom.

Što se tiče odnosa č o v j e k a p r e m a B o g u , valjda ne će nitko reći, da telepatija znači neku naročitu novost. Bog i tako zna sve. Zato n a m a nije ni potrebna telepatija, da bismo mogli "kraćim" ili "bržim" putem naše misli saopćiti Bogu. Obratno, B o g može na bilo koji način činiti, da vidimo i shvatimo ono, što nam on hoće saopćiti. Ako se kome čini podesnim, da nazove telepatijom neposredno djelovanje Boga na naš razum, neka to čini. Ali on onda mora biti svijestan toga, da je telepatija samo analogan pojam i da k tomu prijeti pogibelj, da se na taj način "naturalizira" nadnaravno djelovanje Božje. Nema sumnje, da smo već odavno mogli i smjeli reći, da Bog može "telepatski" prenositi svoje misli. Samo je taj način govora neispravan, kad Bogu pripišemo onu istu svijesnu ili nesvijesnu djelatnost, koju kod telepatije ljudi pripisujemo odašiljaču.

Ukoliko se radi o odnosu l j u d i m e đ u s o b o m , što

slijedi za religiozni život, ako možemo "telepatski" izmijeniti misli? U načelu vrijedi ono isto, što vrijedi o svakom poštenom međusobnom saobraćaju: ostala bi obveza čuvanja tajne i ne bi se smjelo dirati u intimni život bližnjega. Ipak moramo priznati, da bi prijetila velika pogibelj zloupotrebe telepatije, i to ne samo u pogledu davanja vlastitog znanja drugima, kojima se ne bismo smjeli povjeriti, nego i u pogledu uzimanja tuđeg znanja od drugih, koji bi morali čuvati tajnu. Ta bi pogibelj bila velika naročito zato, što ne bi bilo pravih sredstava kontrole. Čovjek bi u mnogom pogledu bio nemoćan prema razvijenim telepatima. Najintimniji život čovjekov pretvorio bi se u neku vrstu "javne situacije". I ma da bi telepatija kao duševna funkcija bila "pravo čudo", ona bi u svojoj konkretnoj primjeni na religijski život vodila do profanacije najintimnijeg religijskog duševnog sadržaja, a u tom smislu do pravog duševnog opustošenja i siromaštva.

Neka nam je dopušteno služiti se prispodobom, koja doduše samo djelomice odgovara, ali koja je uzeta iz naše sadašnjice. - Nekoć su ljudi oduševljeno i zahvalno slavili izumitelje i graditelje zrakoplova i aviona. Danas bi cijelo čovječanstvo bilo sretno, kad bi nauka bila zakasnila s tim čudesima tehnike. Ne bi bilo bombardiranja otvorenih gradova i civilnog pučanstva iz zraka. I dok se na pr. divimo otkriću atomske energije, zgražamo se pred eventualnim razaranjem i ubijanjem atomske bombe. I tako dalje. Danas nas muči problem telepatije i naše nastojanje ide za tim, da od njegove tajne prodremo do njegovih zakona. Možda će doći vrijeme, kad će nas proglasiti sretnima, što nismo znali više o pojavi telepatije!

Da nas se ne bi krivo shvatilo, ističemo, da nas navedene p o g i b e l j i ipak ne smiju odvraćati od naučnog istraživanja telepatije. Mjerodavno će biti naše iskustvo, jer se činjenice moraju uvažiti i tumačiti. Ali ako je opravdana barem slutnja na temelju apriornih razloga, onda nam se ipak čini, da telepatija ima svoje točne granice i da su isprazne nade onih, koji misle, da ćemo jednoga dana u našem zemaljskom duševnom životu imati toliko nevjerojatnih mogućnosti, koliko ih danas već imamo na području fizikalne stvarnosti.

P O G O V O R

1. Tumačenje našeg slučaja

Čitalac sigurno očekuje, da mu pobliže objasnim svoj stav prema doživljaju, što sam ga iznio mjesto uvoda.

S obzirom na crkvene propise ističem, da je ono "spiritiziranje" bilo priređeno u naučne svrhe. Sve se obavljalo pod mojim nadzorom: "seansa" je imala značaj laboratorijskog pokusa. No budući da se radilo o prvom sastanku, to uvjeti nisu mogli biti najsavršeniji, barem ne u pogledu različitih pojedinosti. Sigurno je, da osim mene samog nitko nije znao za sadržaj mog pitanja. Dok sam i ja sam držao ruku na čaši, da se uvjerim o značenju njenog micanja, ni najmanje nisam bio svijestan onih rečenica, koje su za redom ispale. Neprestano sam očekivao odgovor u raspoloženju onog, koji ne zna, do čega će doći. No moram priznati, da ipak nisam bio ravnodušan prema očekivanom odgovoru: znao sam, što sam pitao, a bilo mi je mnogo stalo do toga, da dobijem povoljan odgovor. Više ne mogu reći.

Ako se svi ti činbenici dovedu u vezu s onim, što smo rekli o telepatiji, kao i s onim, što smo rekli o slabostima "dokaza istovjetnosti", onda je stvar u načelu dosta jednostavna. Ne kao da se pozitivno vidi, kako se sve odvijalo, nego samo u tom smislu, da moj doživljaj pored inače poznatih slučajeva, koji se rješavaju sugestijom i telepatijom, ne predstavlja nikakvu novost.

Znam, da će to nekima zvučiti kao opća - da ne kažem: prazna - tvrdnja. Tko se želi uvjeriti o potpunoj opravdanosti našeg stava u toj stvari, neka uzme u ruke radnje H. B e n d e r a o psihičkim automatizmima i o problemu prostorne vidovitosti[1]. Te su radnje nastale u psihologijskom zavodu sveučilišta u Bonnu, a zanimljive su već i zato, što je upravo "micanje čaše" navelo Bendera na istraživanje parapsihičkih pojava, i to strogo po laboratorijskim metodama normalne psihologije. Pojedinosti ne navodim, jer se one mogu samo onda ispravno razumjeti, ako se promatraju u perspektivi one cjeline, u kojoj su stvarno sadržane; drugim riječima, treba pročitati navedene radnje, da se vidi opravdanost kako metode tako i rezultata. Kao rezultat svojih pokusa ističe Bender čvrsto uvjerenje, da

---

[1] H. B e n d e r , Psychische Automatismen. Zur Experimentalpsychologie des Unterbewussten und der aussersinnlichen Wahrnehmung. Leipzig 1936. Od istog pisca: Zum Problem der aussersinnlichen Wahrnehmung. Ein Beitrag zur Untersuchung des "räumlichen Hellsehens" mit Laboratoriumsmethoden. Mit einem Geleitwort von E. R. J a e n s c h . Leipzig 1936.

će t e l e p a t i j a i p r o s t o r n a v i d o v i t o s t biti općenito priznate u znanosti. Još se ne zna, da li su telepatija i prostorna vidovitost dvije različne duševne funkcije. Nije isključeno,da one nisu drugo do dva oblika jedne jedine psihičke sposobnosti vanosjetilnog zamjećivanja. - E. R. J a e n s c h , poznati osnivač "eidetike" (naročiti pravac istraživanja u empirističkoj psihologiji: ispituju se zorne slike subjektivne naravi, koje su kao viđene u prostoru, a nisu ni zamjedbe ni predodžbe, već njihov zajednički korijen - što vodi do naročite teorije o zamjedbi), sa svoje strane priznaje, da je Bender ispitao svoj predmet "egzaktnim eksperimentalnim pomagalima" i da su to "naučno sasvim besprijekorna i točna istraživanja".

2. O potrebi i uvjetima novih istraživanja

Nema nade, da će se skoro s p o d i k t i č k i riješiti pitanje animističkog ili spiritističkog tumačenja okultnih pojava. Da treba zabaciti oblik modernog spiritizma, to je valjda dovoljno jasno. Stav Crkve bio je u toj stvari uvijek vrlo određen. Vidjeli smo, da i psihologijski razlozi preporučaju i opravdavaju taj stav. Valjda još i danas vrijedi ono, što je rekao Ch. R i c h e t[2]: "Da su ti duhovi duše umrlih, nije nemoguće, ali kod svega opreza, što ga treba imati kod svakog nijekanja, usuđujem se reći, da je to jedva vjerojatno. Duša ovih bića bez tijela previše se razlikuje od duše nekoć živih, a da bi mogle biti istovjetne... Dosad nismo u stanju iznijeti bilo koju hipotezu, koju bi trebalo osbiljno shvatiti. Zato vjerujem u nepoznatu hipotezu kasnijih vremena; ali ja je ne mogu formulirati."

Istraživanje okultnih pojava nije vodilo do znatnih rezultata.Valjda uopće nema na tom području tako nepobitno sigurnih rezultata, na kojima bismo mogli dalje graditi. Ipak se tim istraživanjem utvrdilo i potvrdilo uvjerenje o "i d e o p l a s t i č n o j" moći duše, koja se sastoji u tom, da duša ima dalekosežnu moć oblikovanja tjelesnih činbenika.Tko stoji na stajalištu umjerenog dualizma te zastupa supstancijalno jedinstvo duše i tijela, taj će bez daljnjeg razumjeti načelnu mogućnost ideoplastičnog djelovanja. Ipak je i za njega vrlo teško odrediti granice toga djelovanja. Valjda nije previše rečeno, ako se kaže, da su te granice već po sebi vrlo neodređene; ne kao da je "sve" moguće, nego što se želi naglasiti, da se ne mogu uvijek točno naznačiti granice, jer je to uvjetovano samom naravi stvari.

Više nego na bilo kojem drugom području stvarnosti moramo se ovdje zadovoljiti p r e d m i j e v a n j i m a i s l u t n j a m a . Ako se stvar ispravno shvati, onda već i to znači vrlo mnogo. Zar nije već puno, ako uopće v i d i m o probleme? Zar nije već i pravi uspjeh u tom, što vidimo p r a v u b i t problema?

---

2 Ch. R i c h e t , Grundriss der Parapsychologie und Parapsychophysik, str. 487 i 488.

Parapsihičke pojave prikazuju se obično kao nešto a b n o r m a l n o . Nije lako znati, što se tim želi reći. To je zato vrlo teško, jer ne znamo sasvim točno, što je n o r m a l n o . Taj izraz obično označuje ono, što se "prosječno" ili "većinom" zbiva. Kad se kaže "prosječno", misli se valjda na vrijednost ili savršenost čina. Izraz "većinom" odnosi se naprotiv samo na činjenicu, da se nešto zbiva često. Ako je nešto abnormalno u tom smislu, što odstupanje od normalnoga treba pripisati bolesti, onda govorimo o p a t o l o š k i m pojavama. Ako izvjesni duševni čini svojom vrijednošću ili savršenošću daleko nadmašuju normalne, onda ih zovemo g e n i j a l n i m a . Tako je na pr. takozvano genijalno mišljenje kao čin istovrsno s normalnim mišljenjem: ne radi se o kvalitativnoj razlici, nego o pravom mišljenju, koje se odlikuje vanrednom savršenošću. Možda mu dajemo posebno ime ("genijalno") samo zato, što je ono razmjerno rijetko. Inače bi i ono ušlo u sklop "normalnog" mišljenja.

P a r a p s i h i č k i čini nisu normalni, ali ih također ne možemo smatrati ni patološkim ni genijalnim pojavama. Napadno je, da su oni često u vezi s patološkim činima, ali ipak tako, da se ne mogu naprosto svesti na patološke pojave. Vjerojatno se radi o činima, koji su po svojoj savršenosti kvalitativno istovrsni s normalnim činima, samo što n a s t a j u pod uvjetima, koji kao takvi tako reći znače svijet za sebe.

Za daljnje istraživanje vrijedi, da ne treba toliko gledati na ono, što se zbiva, već da treba svu pažnju usredotočiti na uvjete, pod kojima dolazimo do različitih pojava. Glavna će poteškoća uvijek biti sam m e d i j . S njim se mora postupati tako, da se ne gubi iz vida dostojanstvo njegove osobnosti; medij nije mrtva stvar, s kojom se može eksperimentirati po miloj volji. No zato se ipak moramo protiv medija osigurati u tolikoj mjeri, da pozitivno isključimo svaku mogućnost svijesne i nesvijesne prevare. To je u načelu lako rečeno, ali u praksi rijetko provedeno. Nije dovoljno, ako samo ustanovimo, da pri istraživanju nismo opazili nikakve sumnjive elemente. Niti je stvar odmah riješena tim, što smo u nekim slučajevima "raskrinkali" medij. Tamo, gdje samo nismo primijetili nikakvih sumnjivih stvari, moguće su nepoznate varke. A tamo, gdje je u jednom ili drugom slučaju došlo do varanja, ne mora biti prevara sve. Ako se pokaže, da je u pojedinim konkretnim slučajevima prevara p o z i t i v n o i s k l j u č e n a , onda - i samo onda - imamo pravu znanstvenu sigurnost.

D O D A T A K :

NEŠTO O OKULTIZMU I SPIRITIZMU U HRVATSKOJ

Ovaj prikaz nije potpun. Navodim samo okultističko-spiritističke spise. Ne spominjem literaturu, koja zapravo spada u teozofiju i antropozofiju. Isto vrijedi o spisima, koji uvode u magnetizam i hipnotizam. Kod prikupljanja okultističko-spiritističke literature kao i kod ispitivanja različitih podataka, koji nisu zabilježeni u literaturi, išli su mi na ruku: kći pokojnog Gustava Gaja, gospođa Vanda pl. Dominiković, i njen sin Leon, kojima se i ovdje zahvaljujem.

Bila bi zahvalna zadaća prikazati povijest okultizma i spiritizma u hrvatskim krajevima. Potajno se dosta "spiritiziralo". Još i danas razmjerno mnogi "spiritiziraju", samo se to još više nego prije radi potajno - iz razumljivih razloga! Ljudi bi htjeli znati budućnost, pa pitaju "duhove". Takva znatiželja i religiozno i politički loše utječe na psihu čovječju. Zato je jasno, da crkvene i državne vlasti ne mogu ravnodušno gledati, kako "spiritiziranje" vodi do pomutnje duhova. Crkva je svoje rekla, otvoreno i odlučno. Ona zabranjuje vjernicima, da prisustvuju spiritističkim seansama; tom zabranom nije pogođen učenjak, koji ide za tim, da upozna pravu bit spiritističkih pojava.

Mi ćemo ovdje samo ukratko upozoriti na neke krupnije činjenice. Najviše nam je stalo do toga, da zabilježimo onu književnu građu, iz koje će morati crpsti onaj, koji se danas ili sutra bude dao na pisanje povijesti okultizma i spiritizma u Hrvatskoj.

Prvi hrvatski osvjedočeni spiritista bio je: "Petar pl. Preradović!" - tako piše Gustav Gaj[1].

Hrvatski pjesnik Petar P r e r a d o v i ć tipičan je primjer onih, koji se kao kršćani protiv crkvenih propisa bave spiritizmom. Oni ne niječu kršćanstvo, ali ga premalo poznaju ili se naprosto drže njegovih čudoredničnih propisa. Po njihovim priznanjima sadržane su u spiritizmu dvije osnovne istine o egzistenciji Boga i o besmrtnosti ljudske duše. U svemu ostalome vlada - sloboda. Upravo je simptomatično, kad Milivoj Šrepel ističe slijedeće kao značajnu crtu Preradovićeve ode "Bogu": "Preradović pjeva Bogu kao kršćanin, uplećući misli iz spiritističke etike[2]".

---

1 C. d u P r e l , O spiritizmu. Preveo G. G a j . Autorizovani prevod. Zagreb 1895, str.4.

2 P. P r e r a d o v i ć , Izabrane pjesme. Uvod napisao M. Š r e p e l. Zagreb 1890, str. LXX.

Sudeći po podacima sadržanim u pjesmi "Novomu suncu", koja je nedopjevana pronađena u Preradovićevoj ostavštini, počeo se Preradović otprilike 1843 zanimati za spiritizam. Ivan Trnski dovodi to u vezu s događajem, što mu ga je pripovijedao sam Preradović. Navodno je Preradović u Zadru sjedeći za pisaćim stolom imao iznenada prikazu svoje drage, i to kako ova prolazi ispod prozora njegova stana. Ona navodno nije običavala tuda proći, a Preradović od svoga mjesta nije mogao ni vidjeti ni čuti, da li tko prolazi pokraj stana. "Začudiv se prikazi, skoči k oknu i saista u isti čas prođe ispod okna njegova sudjenica[3]."

Sigurno je, da je Preradović 1851 stupio u vezu s ljudima, koji su se bavili spiritizmom. Bili su to većinom ljudi, koji su u reakciji na materijalizam slavili spiritizam kao uskrsnuće nauke o besmrtnosti duše. "Preradović je od onda pa do smrti mnogo čitao njemačke i francuske knjige i časopise o spiritizmu, poimence djela Albana Kardeca, po kojem je spiritizam zadobio karakter čiste magije. Preradović je bio uvjeren o novoj nauci, pa je god. 1865. objelodanio prijevod Kardecova spisa[4]..." To je mali spis o spiritizmu od anonimnog prevodioca[5]. "Do g. 1865. spiritizam odjekuje u pjesnika najjačim jekom. Svjedokom su pjesme iz god.1863.: Zviezde, Ljubav, Suho drvo, Božji sud i Slavjanski Dioskuri; iz god.1864.: Angjeo čuvar i Novome suncu (spiritizmu), gdje slavi spiritizam kao preporod svieta, kao novo svjetlo; iz god. 1865.: Slavjanstvu[6]."

Evo Preradovićeve nedopjevane pjesme "Novomu suncu"[7]:

Novomu suncu

Časa uviek spominjem se rado,
Kadno, bit će skoro triest lieta,
Naviestih te, novo sunce svieta!
Za ime ti tada još neznadoh,
Žar osjećah samo silni tvoj,
Te mi duša njime ugrijana
A svjetlijih želeć svietu dana
Uvrsti te u sunaca broj.

I slutnja mi izpunja se sade,
Prve zrake prodiru ti eto,
Vječne vlasti određenje sveto
Na zapadu tebi iztok dade,
Da nenadom sav se brecne sviet,

---

3 I. T., Vjekopis Petra plemića Preradovića, u djelu: Pjesnička djela Petra Preradovića. Zagreb 1873, str. XXVII.

4 M. Šrepel u navedenom uvodu, str. XXXXV.

5 A. Kardec, Spiritizam na prosto razložen. Preveo jedan privrženik duhoslovlja. Zagreb 1865.

6 M. Šrepel u navedenom uvodu, str. LXI. Poredi također: F. Marković, O Preradovićevih pjesmah, u djelu: Pjesnička djela Petra Preradovića. Zagreb 1873, str. 11-13.

7 Pjesnička djela Petra Preradovića. Zagreb 1873, str.XXV-XXVI.

Iz zemaljske nemarnosti jadne
K nebu glednut da mu na um padne
Kuda mu je svejednako zriet.

Ti se nad dva uzvisuješ svieta
I lučju si razsvjetljuješ oba:
Sviet nazočni i sviet preko groba.
Pečat smrti, koji umu smeta
Ti otvaraš upoznavaš nas
Sa priedjelom s one strane smrti,
Gdje vjekova životi su strti,
A odkuda nijedan nam glas!

Ti nam sušiš suze zadušnice,
U dan vedri pretvaraš nam noći,
Koji sliede s tuge i nemoći,
Kad nam milo gine nemilice.
Kazuješ nam, kud je duhu poć
I da mu je tielo samo svlakom,
Kog on mienja i ostavlja znakom,
Gdjegodj putem zatječe ga noć.

Raja magle, neizvješćem sjajne,
Pakla tmine, neizvješćem tavne
Razsiplju se s tvoje luči slavne;
Mi gledamo te krajeve tajne
Mirnom dušom i bistar nam gled
Nenalazi nigdje protivnosti
Medj razumom i božjom mudrosti;
Jer mudrosti svud je jasan red.

Put bo njegov kroz vječnost se vije
Po bezbrojnih svebića svjetovih
Iz života sve u život novi,
Dok mu pole neslože se dvije,
Duh i tielo u podpuni sklad.

Okultizmu je općenito bio sklon književnik Ksaver Šandor G j a l s k i . Pravi spiritistički nazori izbijaju u pripovijestima Vjenceslava N o v a k a , naročito u pripovijesti "Ženidba Marka Kraljevića"[8].

Spiritistički pokret u Hrvatskoj vezan je na imena Gustava Gaja i Hinka Hinkovića. I jedan i drugi umro je izmiren sa Crkvom: Gaj 6.travnja 1915, a Hinković 3. rujna 1929 godine[9].

8 Poredi: Hrvatska Straža. 1, 1903, str. 443 i 583.

9 Vidi o tom: M. B e l u h a n , Obraćenje dra. H. Hinkovića. Zagreb 1934, str. 17 i 60-61. Odvjetnik dr. Gustav G a j bio je sinovac poznatog vođe Ilirskog pokreta, Ljudevita Gaja. Ivan Antun Gaj, otac Gustava, bio je stariji brat Ljudevita. "Novo Sunce" napisalo je nekoliko toplih riječi "U spomen stogodišnjice dra. Ljudevita Gaja". Izričito se napominje, da je urednik "Novoga Sunca" - "prasinovac slavljenog preporoditelja" (Novo Sunce. 10, 1910, str. 49).

Izdajući prijevod du Prelove knjižice o spiritizmu, ističe G a j u predgovoru, da je preveo ovo djelce, jer je osvjedočen, "da praktično proučavani spiritizam osvjedočava više o neumrlosti duše i eksistenciji Boga, nego li i najoštroumnije abstraktno umovanje":"Naravna je pako posljedica takova osvjedočenja odvrat od materijalističke nauke, te rak-rane modernoga društva, oplemenjenje našega 'ja' u ispunjavanju etičkih dužnosti"[10].

Gustav Gaj izdao je 1896 u Zagrebu knjigu o spiritizmu pod naslovom "Iz tajinstvenog svieta" (drugo izdanje izašlo je 1902 također u Zagrebu). Njegova majka, koja je živjela u Križevcima, prevela je tu knjigu pod pseudonimom H o r t e n s e na njemački jezik. Naslov prijevoda glasi ovako: Aus der geheimnissvollen Welt. Aus dem Kroatischen von Hortense. Agram 1899 (drugo izdanje tog prijevoda izašlo je u Zagrebu 1902). Knjiga je posvećena A. N. Aksakovu kao ocu spiritizma. U njoj izvješćuje Gaj, kako je postao spiritist, zatim prikazuje fenomenologiju spiritizma, opisuje spiritističku teoriju, daje upute za održavanje seansa i za magnetiziranje te raspravlja o snu. U opsežnom dodatku govori o pojavi levitacije, o tajanstvenim pojavama u Brlogu i sl. Dio te građe tiskan je i u časopisu "Psychische Studien".

Poslije toga objelodanio je Gaj raspravu pod naslovom "Studija o supernormalnim fenomenima telepatije i levitacije", Zagreb 1900. U drugom izdanju te studije (Sisak 1913) navodi Gaj i njemačke časopise, u kojima su također tiskane te dvije kratke rasprave o telepatiji i levitaciji. U predgovoru ponosno kaže ovo: "Pošto je prvo izdanje jur davno raspačano, a najnovija znanstvena istraživanja sve više utvrđuju opravdanost i temeljitost mojih hipoteza, te već moram u inozemstvu da branim svoje prvenstvo, to sam se odlučio na drugo izdanje." - Gajeva je osnovna hipoteza bila ta, "da se telepatsko osjećanje prenaša titrajima"[11]. Kvalitetu tih titraja odredio je Gaj ovako: "Pošto smo dokazali, da je nosiocem telepatskih fenomena sila srodna elektromagnetskoj sili, te pošto smo takovu silu našli u čovječjem organizmu, a nazvana je 'odom', 'životinjskim magnetizmom' ili najegzaktnije 'fiziološkom polarnom energijom', to smo time pružili dokaz, da su fenomeni nazvani telepatskima, proizvod titraja fiziološke polarne energije[12]." Danas je f i z i k a l n o tumačenje telepatije napušteno kao nedovoljno. Time ipak nije rečeno, da već imamo pravo pozitivno tumačenje.

---

10 C. d u P r e l , O spiritizmu. Preveo G.Gaj. Autorizovani prevod. Zagreb 1895, str.4.

11 G. G a j , Studija o supernormalnim fenomenima telepatije i levitacije[2]. Sisak 1913, str. 23.

12 G. G a j , Studija o supernormalnim fenomenima telepatije i levitacije[2], str. 26. - Poredi kritiku K. Koharića u: Život. Mjesečna smotra za književnost i umjetnost. Uredio M. D e ž m a n . Knjiga druga. Zagreb 1900, str. 69-71. Zatim: G. G a j , Na kritiku g. I. Koharića djela "O supernormalnim fenomenima telepatije i levitacije". (Tajinstveni Svijet. 2, 1903/04, str. 83-85.)

Gustav Gaj pokrenuo je i spiritistički časopis pod naslovom "Tajinstveni Svijet. Mjesečnik za proučavanje supernormalnih psihičkih fenomemena." Prvi broj izašao je u veljači 1902 u Zagrebu, dok je uredništvo bilo u Jaski, gdje je Gaj živio[13]. Gaj se tim otcijepio od Hinkovićevog časopisa "Novo Sunce". Kao "jedini razlog", zbog kojeg je napustio Hinkovića, navodi Gaj uvjerenje, "da u mjesečnik za proučavanje psihičkih fenomena ne spadaju religiozna pitanja, da njihovim uvlačenjem u naš pokret prenosimo isti sa visine znanstvene objektivnosti u nizine socijalnih borba i progona, raspirujemo strasti i nosimo u naš i onako tolikim razdorima raztrovani socijalni život novi elemenat mržnje i razdora". Kao svoj program ističe Gaj slijedeće četiri točke: "1. Teoretski dokazivati mogućnost okultnih fenomena. 2. Donašati vjerodostojne izvještaje o okultnim fenomenima. 3. Pripočivati teorije i hipoteze, kojima se ti fenomeni tumače. 4. Donašati kritike teorija i hipoteza[14]." Na drugom mjestu kaže Gaj, da je napustio Hinkovića zato, što je Hinković posve suvišno i protiv izričnog dogovora napao na katolicizam i njegovo svećenstvo"[15]. Još jasnije odgovara Gaj Hinkoviću slijedećom izjavom: "Odgovorit ću u kratko, da se raskrstih s njim, jer je navalio u 'Novom Suncu' bez ikakvog aktuelnog povoda na biskupa Štrossmajera i zabranio osnivačima 'Novog Sunca', dakle i meni svaku ingerenciju na njegov sadržaj, koj nam se uz to činio odviše prožet polemikom u pogledu religioznih pitanja i navalama na katoličko svećenstvo[16]."

H. Hinković, o kojem ćemo poslije više reći, počeo je u lipnju 1901 u Zagrebu u vlastitoj nakladi izdavati spiritistički časopis "Novo Sunce. Mjesečnik za proučavanje psihičkih problema." Sredinom listopada 1903 preselio se Hinković u Crikvenicu, pa je tamo nastavio izdavanjem časopisa "Novo Sunce". Došlo je do sukoba između njega i Gaja, kako smo već naprijed spomenuli. No raskol nije dugo trajao. U ožujku 1904 oprostio se Hinković s "Novim Suncem". Uredništvo je preuzeo Gaj, koji je izdavao "Novo Sunce" do 1914 godine, kad je časopis prestao izlaziti. Jedno se vrijeme uz naslov "Novo Sunce" tiskao i naslov, "Tajanstveni Svijet", i to uključivo do 12. broja trećeg godišta "Tajinstvenog Svijeta", da bi pretplatnici mogli imati cijelo treće godište tog časopisa. Za Gajev stav značajne su u to vrijeme dvije stvari. Prvo, Gaj govori "o apsolutnoj pravednosti i neizmjernom milosrđu Božjem, koje ne zna za viječnu kaznu i sredovječnu torturu - drugim riječima pakao, - tu ogavnu izmišljotinu jednako osvetljivih, ko nemilosrdnih zelota"[17]: dakle niječe pakao, d o g m u Katoličke Crkve, o kojoj izričito govori sam Krist. Drugo, Gaj i sam postaje polemičan. Krivnju baca na "Hrvatsku Stražu", koja je 1903 počela izlaziti u Krku. "Hrvatska Straža" pratila je spiritistički pokret među Hrvatima. Polemičke

---

13 Prvi broj ima naslov "Tajinstveni Sviet", dok drugi i ostali brojevi imaju naslov "Tajinstveni Svijet".
14 Tajinstveni Svijet. 1, 1902/03, str. 1-2.
15 Tajinstveni Svijet. 1, 1902/03, str. 77.
16 Tajinstveni Svijet. 2, 1903/04, str. 67.
17 Novo Sunce. 3, 1903/04, str. 162.

primjedbe, većinom iz pera glavnog urednika A. Alfirevića i isusovca M. Hormana, pokazuju, koliko je novi pokret uznemirivao duhove inteligentnih krugova. Dok je Gaj izričito nijekao pakao (dogmu!), nije ni odobravao "odviše agresivni smjer" Hinkovića "protiv katoličkog svećenstva i dogma" (!). Proturječje je očito: ovamo napada dogmu, a onamo ne odobrava napadaj na dogme. Za opravdanje svog polemičkog stava kaže Gaj slijedeće: "Čim je međutim izašla 'Hrvatska Straža' i njeni strastveni i niski napadaji na svaku slobodniju riječ u našoj i onako potištenoj književnosti, otpao je jedini razlog, koj me je suzdržavao od te borbe. I od tog momenta nije bilo više među menom i dr. Hinkovićem nikakove razlike, te je 'Tajinstveni svijet' oštro uzvraćao napadaje na slobodu književnosti i nauke ugrožene natražnjačkim klerikalnim pokretom[18]."

Drugi stub spiritističkog pokreta u Hrvatskoj bio je odvjetnik dr. Hinko H i n k o v i ć iz Vinice, malog sela Hrvatskog Zagorja. Pod konac života tražio je mir sa Crkvom: "Rođen sam kao židov, ali nijesam imao prilike, da budem poučen u zakonu Mojsijevom. U času mojega vjenčanja prešao sam na katolicizam, ali nijesam primio nužnu, meni akomodiranu pouku. Ćutio sam uvijek u životu prazninu u duši i težio za spoznanjem istine, ali je sam nijesam mogao naći. U mladim sam danima prianjao liberalnom materijalizmu, ali me nije zadovoljio. Svom sam se dušom privinuo spiritizmu i on mi je otvorio svijet duhova i približio me Bogu, ali nakon mučnog, dugoga rada na tom polju, ostao sam u duši prazan i nezadovoljan. Imponiralo mi je svojim humanitarnim cimerom framazonstvo, te sam se pridružio slobodnim zidarima, željan plemenitog rada na korist bližnjega. Kada sam upoznao njihov proračunani egoizam, ja sam ih prezreo i ostavio veleći sam sebi: Nedostojno je dra. Hinkovića, da bude među ovakovom čeljadi. Bio sam i teozofom i pretsjednikom njihova udruženja i držao tolika predavanja, a sam ostadoh prazan, jer i ono je samo tlapnja duha. U svim tim životnim peripetijama promatrao sam pojavu Crkve katoličke, ali kako god sam joj se divio, onako je nijesam razumio[19]..." - Kako smo već spomenuli, Hinković je u lipnju 1901 osnovao spiritistički časopis "Novo Sunce". Do ožujka 1904 bio je urednikom, a poslije suradnikom tog časopisa. Pod naslovom "Misli i Dojmovi" izdavao je od 1902 u mjesečnim sveščićima studije i crtice, koje doduše nisu spiritističkog sadržaja, ali u kojima je ipak dotaknuo i pitanje napučenosti drugih svjetova i grafologije (II.sv.) te ljudi na Martu (V. sv.). Pravu buru izazvala je Hinkovićeva knjižica pod naslovom "Raj i Pakao"[20]. To je u biti fanatički napadaj na kršćansku nauku, ne samo bez stručnjačke spreme, nego i bez onog osnovnog znanja, koje se mora pretpostaviti za ozbiljan razgovor o raju i paklu. Kršćanskoj nauci suprotstavlja se "objava duhova". Kao "slike s onkraj groba" navodi Hinković "nekoliko ovakovih kazivanja duhovnih iz sbirke glasovitog francuskog filozofa Allan Kardeca, bivšeg predsjednika prvog

---

18 Novo Sunce. 4, 1904/05, str. 402.
19 M. B e l u h a n , Obraćenje dra. H. Hinkovića. Zagreb 1934, str. 26.
20 H. H i n k o v i ć , Raj i Pakao. Slike s onkraj groba. Novi Sad 1902.

spiritističkog društva pariškog"[21]. U to vrijeme piše Hinković o sebi na ovaj način: "No, prem nisam rođen u kršćanskoj obitelji, mogu ipak reći, da sam uzgojen u kršćanstvu. Kao dijete polazio sam seosku školu, klečao u crkvi sa svojim seljačkim drugovima i družicama, sklapao na molitvu nevine ručice, dok su mi usne šaptale 'Otče naš'. I sa dubokim čuvstvom smilovanja motrio sam onaj križ sa pribitim na nj čovjekom, koj je - kako su mi pričali - bio Bog, i patio za sve nas da nas spasi... Istina, da sam bio postao ne samo bezvjerac, već i bezbožac. Ali sam poput sv. Pavla imao, hvala Bogu i ja svoj put u Damas... Spiritizam me je uvjerio da obstoji Bog; dokazao da imamo neumrlu dušu... Od tog časa preobrazio sam se i preobratio... vratio sam se nakon bludnja cieloga jednoga života natreg evangjelju, i našao, da je moralna strana spiritizma jednaka čistoj nauci Kristovoj, i da je svaki pravi spiritista nuždno i pravi kršćanin - ma i ne bio kršten[22]." Kad se Hinković oprostio s "Novim Suncem", napisao je ove po njegov kasniji razvitak značajne riječi: "... ja ni sam za sebe ne mogu jamčiti, hoću li sutra misliti kako mislim danas. Mnogi smatraju najtežim porokom prigovor, da je tko promienio svoje nazore, pa se hvastajući se udaraju u prsa, kako da se od najranije mladosti ma baš ni u čem promienili nisu - što ne znači drugo nego da su ostali djeca! Usuprot ne oklievam ja nit se stidim priznati, da sam se i u filozofskom i političkom pogledu od mladih svojih godina tako temeljito promienio, da ni nisam više isti. Pa kako i da se ne budem promienio! Kroz trideset godina ovamo toliko sam vidio, čuo, iskusio, čitao, učio, mislio, da bi gotovo bilo čudo, te se ne bih promienio. Dok mislimo i učimo, moramo vazda biti spremni, te ćemo danas koje pitanje drugčije - zrelije - shvatiti, nego li ga shvatismo jučer[23]."

Ove su izjave važne i značajne, ako se sjetimo Hinkovićevog obraćenja i izmirenja sa Crkvom uoči njegove smrti. Smijemo vjerovati, da to nije bila površna odluka, već logični svršetak dugog duševnog razvitka.

"Novo Sunce" (1, 1901/02, str. 113) bilježi "radostnu viest", da su hrvatski sveučilištarci i tehničari u Budimpešti osnovali spiritistički klub "Pobratim".

Spiritistički pokret u Hrvatskoj - naročito književni rad Gaja i Hinkovića na tom području - pratili su "K a t o l i č k i L i s t"[24] i

---

21 H. H i n k o v i ć , Raj i Pakao, str. 55.
22 H. H i n k o v i ć , Raj i Pakao, str. 49-51.
23 Novo Sunce. 4, 1904/05, str. 146.
24 Kao važnije priloge spominjem slijedeće: J. V o l o v i ć , Spiritisam. (Katolički List. 46, 1895, br. 1-13.) Cijeli je prikaz samo izvadak iz djela: G. G. F r a n c o , Lo Spiritismo. Manuale scientifico e popolare. Roma 1893. - A. A l f i r e v i ć , Dr. Hinković i evolucija morala. (Katolički List. 51, 1900, br. 25-27.) - E. I. L e o p o l d , Razvoj duše i "Novo Sunce". (Katolički List. 53, 1902, br. 1 i 3.) - F. H e f f l e r , Hinkovićev spiritizam i uskrsnuće tijela u svjetlu prirodnih znanosti. (Katolički List. 53, 1902, br. 4-9.) - Ovdje valja također na-

"H r v a t s k a S t r a ž a"[25]. Nije to bilo pravo naučno raspravljanje, nego polemiziranje, koje - kao obično - nije urodilo željenim plodom. Neoprezno se izlagao za spiritizam grkokatolički svećenik i pjesnik Jovan H r a n i l o v i ć[26]. U vezi s njegovom osobom čitamo među ostalim slijedeću informativnu opasku: "Od Jovana Hranilovića doznajemo još i to, da se i na cetinjskom knjaževskom dvoru marljivo bave spiritizmom[27]." Zanimljivo je znati, da je protiv spiritizma javno pisao i Stjepan R a d i ć[28].

Kao važniji suradnici Gajevog mjesečnika "Novo Sunce" mogu se spomenuti: Luka Ciprijanović, Uranus (Vjekoslav Bastl) i De Gora (Gejza Krnić, iz sela Gora kod Petrinje). - Kao izdanje društva "Novo Sunce" u

---

vesti slijedeću brošuricu: M. O r m a n o v i ć (pseudonim isusovca M. Hormana!), Tajne spiritizma. Zagreb 1900. Ova mala brošura od ukupno 33 strane može se smatrati okosnicom konferencija, koje je M. Horman poslije držao u crkvi sv. Katarine u Zagrebu. Tako je onda nastala knjižica pod naslovom: M. H o r m a n , Spiritizam promatram po priznanjima najglasovitijih spiritista. Konferencije držane u crkvi sv. Katarine. (Preštampano iz "Katoličkog Lista".) Zagreb 1902. Još iste godine izašlo je "drugo izpravljeno i popunjeno izdanje" s podnaslovom: "Konferencije što ih je držao u Zagrebu (1902.)". - Protiv spiritizma pisali su u Katoličkom Listu i J. L o n č a r i ć i S. K o r e n i ć . Došlo je i do sudske rasprave, što urednik Korenić nije htio uvrstiti jedan Hinkovićev odgovor (poredi Katolički List. 52, 1901, br. 40 i 43.).

25 Članci su redom izašli bez imena pisca, u ime samog uredništva: Spiritistički Bog. Odgovor dr. G. Gaju. (Hrvatska Straža. 1, 1903, str. 514-520.) - Reminiscencije hrvatskog spiritista. Iz velike knjige "Jataka", što će reći "Povjesti prvašnjih rogjenja". Spisao Mojsija Ben Nèkét-Raglaim. (Hrvatska Straža. 3, 1905, str. 77-84 i 529-534.) - Stjepan Radić proti Spiritizmu - u "Novom Listu"! (Hrvatska Straža. 4, 1906, str. 406-416.) - Spiritističko sujevjerje i čudesa u Lourdes-u, napose glasoviti "slučaj Rudder". (Hrvatska Straža. 4, 1906, str. 462-472.) - "Spiritizam i ludilo". (Hrvatska Straža. 4, 1906, str. 574-589.) - Novo tumačenje spiritističkih pojava. (Hrvatska Straža. 5, 1907, str. 52-65.) - "Spiritistički Sedan" u Italiji. (Hrvatska Straža. 5, 1907, str. 510-516.) - Crookes i poraz spiritizma u Engleskoj. (Hrvatska Straža. 5, 1907, str. 626-633.)

26 Vidi o tom njegov članak pod naslovom "Najnovije o spiritizmu" u srpskom časopisu "Branik" (br. 1, g. 1906.). Na Hranilovića se odnose primjedbe pod naslovom "Spiritistički pop". (Hrvatska Straža. 4, 1906, str. 115-116.)

27 Hrvatska Straža. 4, 1906, str. 116.

28 Poredi: Stjepan Radić proti Spiritizmu - u "Novom Listu"! (Hrvatska Straža. 4, 1906, str. 406-416.)

Osijeku izašla je i posebna knjiga pod naslovom: Okultizam u svijetu umnika. Pribrao i dopunio prof. Gejza K r n i ć (pseudonim za: De Gora). Uredio Tugomil K n o p p . Osijek 1922. U predgovoru se izričito priznaje: "Radnja nije originalna, ona je djelomice prijevod, a dijelom izvorna, dakle više kompilatorska, ali pruža plod dugoga rada." To su poznate spiritističke objave s nekoliko aforističkih razmatranja.

Protiv spiritizma pisana je na latinskom jeziku doktorska radnja, koju je u Budimpešti branio P. T r b u h a , sada župnik u Zagrebu: De spiritismo. (Secundum maximos spiritistas.) Dissertatio inauguralis. Zagrabiae 1910.

Protiv spiritističkog tumačenja okultnih pojava pisao je (ćirilicom) i Branislav P e t r o n i j e v i ć : Spiritizam, 3. izd., Beograd 1922. On želi dokazati, "da duhovnog sveta i beztelesnih duhova niti ima niti može biti" (str.29). Zatim prigovara modernim spiritistima, što ne razumiju "u čemu se upravo sastoji besmrtnost duše" (str. 28). Po Petronijeviću nema besmrtnosti i n d i v i d u a l n e duše i zbog toga "spiritizam više ne može imati nikakvog dubljeg teorijskog interesa" (str. 93). Vrlo mu je sumnjivo, da li treba priznati kao činjenice različne pojave materijalizacije; no ako takvih pojava ima, onda svoj izvor imaju u "samoj nervnoj snazi" medija, a nikako ne u nekakvim bestjelesnim duhovima (str. 47). Iz toga je dovoljno vidljiv značaj Petronijevićevog stava: nema duhova, j e r nema besmrtnosti individualne duše.

U okultističku literaturu spada nadalje knjižica, koju je izdao svećenik Niko Š t u k pod naslovom "Telepatija ili prenašanje misli", Dubrovnik 1923. Pisac izjavljuje, da nije stručnjak u stvari i "da zato ova radnja nije potpuna ni dotjerana". Za naše prilike je ova knjižica ipak zanimljiva, jer se iznose i takvi događaji telepatije, koje je pisac sam sabrao u našim krajevima. Štuk ističe, da jamči za istinitost tih događaja, jer da je osvjedočen o vjerodostojnosti lica, koja ih pripovijedaju. Ta su lica franjevac Urban Talija, svećenici Don Niko Fantela i župnik Juraj Tomac, dominikanci Pio Marcović i Ćiril Duhović, pomorski kapetan Petar Jelčić i drugi.

Kao najvažniju publikaciju na tom području u to vrijeme treba spomenuti knjigu, u kojoj je Albert B a z a l a dao pregled i kritiku okultizma. Naslov te knjige glasi ovako: Tajanstvene pojave (okultizam). S osnovima psihologije podsvijesnih i srodnih im pojava. Za obrazovani svijet. Zagreb 1924. Pisac je išao za tim, da tajanstvenim pojavama odredi "mjeru faktičnosti", a htio je stajati "jednako daleko od onih, koji lako vjeruju, kao i od onih, koji prigovaraju samo zato, da prigovaraju" (str. 11 i 12). "Mi imamo za pojave ovoga područja samo jedan interes, a to je, da se problem njihov raščisti, pala odluka na jednu ili na drugu stranu, pa držimo, da treba sve učiniti, što tome cilju ide na ruku, suzbijajući jednako fantastično istrčavanje pred mirno proučavanje pojava kao i sumnjičavu nesklonost, koja ne vodi dovoljno računa o opravdanim riječima Faradayevim: da ništa nije odviše čudnovato, te ne bi moglo biti istinito" (str. 13).

Prema tako postavljenom metodičkom principu došao je Bazala do slijedećeg završnog suda: "Razmatranje okultnih fenomena pokazalo je, da ishodišni traci njihovi ne padaju nad prirodu - u neki transcendentni kraj, s onu stranu svijeta i života. Nigdje nijesmo naišli na odlučni momenat, koji bi nas silio, da pretpostavimo takav prelaz... Toliko je stalno, da je autentičnost fenomena od veće časti još uvijek problematična, te još nije došlo vrijeme, da se iz dosadašnjega materijala izvode posljedci i da se o njima postavljaju osnovane, ne zar samo vjerojatne ili moguće teorije, a sigurno je i to, da su podaci i činjenice ovoga područja kud i kamo preslabi, da budu osnovi za kakovu zgradu t e o z o f i j s k e i l i a n t r o p o z o f i j s k e s p e k u l a c i j e , za umovanje o bogu i svijetu, o duši i o životu, o spoznavanju i spasenju" (str. 228-229).

Psihičko društvo "Novo Sunce" u Osijeku pokrenulo je u travnju 1925 časopis, koji je zamišljen kao nastavak Gajevog "Novog Sunca". I njegov naslov glasi: "N o v o S u n c e". Podnaslov mu je ovaj: "Mjesečnik za znanstveno proučavanje supernormalnih psihičkih fenomena." Prestao je izlaziti početkom 1927. Urednik tog mjesečnika, Ahmed (prije: Tugomil!) K n o p p , napisao je u prvom broju kratak povijesni pregled spiritističkog pokreta kod nas pod naslovom "Spiritizam u Kraljevini"[29]. Taj je prikaz ne samo kratak, nego i površan, kako se može vidjeti iz ovih opazaka:

1. Gustav Gaj nije umro 1914., kako krivo navodi Knopp, nego je umro 6. travnja 1915.

2. Gustav Gaj nije praunuk Ljudevita Gaja, kako opet krivo ističe Knopp, nego je sinovac Ljudevita.

3. Dok Knopp piše, da je Gustav Gaj u svoje vrijeme "bio po Njegovom Visočanstvu Kralju Petru I. pozvan u dvor, gdje je informirao vladaoca o prilikama spiritizma", dotle mi je Gajeva kći Vanda izjavila, da je onaj posjet u dvoru bio političke prirode, a da je razgovor o spiritizmu bio sasvim "salonski".

U siječnju 1912 javilo je "Novo Sunce" pod naslovom "Okultizam u Srbiji" slijedeće:

"Tek nedavno... bili smo tako sretni te mogosmo javiti, da je u Beogradu pokrenut dobro uredjivani okultistički mjesečnik: 'D u h o v n i s v e t', a sad možemo našu vijest nadopuniti onamo, da je spiritistički klub 'U s u d' pokrenuo spiritistički dnevni list pod naslovom 'Usud'[30]."

U travnju 1925 pisao je Ahmed Knopp o spiritizmu u Srbiji i o sudbini naprijed spomenutih listova ovo:

"Prije svjetskoga rata bila je Srbija vrlo zainteresovana za spiritizam, ali je bila upućena na Hrvatsku. Sama Srbija nije imala ni jedno stručno glasilo toga područja, te se čitalo 'Novo Sunce' i 'Tajin-

---

[29] Novo Sunce, 1, 1925, str. 16-19.
[30] Novo Sunce, 12, 1912, str. 14.

stveni Svijet'. Prijatelji oko sada pokojnoga dr. Gustava Gaja znadu vrlo dobro, da je list u Srbiji imao gotovo više pretplatnika nego li u Hrvatskoj. Moram spomenuti dapače i to, da su vladalački domovi, previšnja kuća K a r a đ o r đ e v i ć a i N j e g u š a bili pretplatnici lista... U Srbiji bilo je mnogo interesa za spiritizam. Isprva su Srbi bili upućeni na 'Novo Sunce'. Godine 1911. pokrenuo je Danilo S. Jović okultistički mjesečnik 'Duhovski Svet', a poslije pokrenuo je spiritistički klub 'Usud' dnevnik istoga imena. Oba su lista nakon kratkog vremena obustavila izlaženje[31]."

Za spiritizam u Bosni kaže Knopp slijedeće:

"Muslimanima u Bosni poznat je spiritizam pod 'daira' i njima Islam ne brani sazivati duhove. Naglašuje se samo, da je to opasna stvar za onoga, koji u to nije dobro upućen.'Novo Sunce'našlo je bilo dobrog saradnika iz muslimanskih krugova u osobi Muhamed H i l m i H o d ž i ć a , učitelja u Vlasenici[32]."

U mjesečniku "Novo Sunce" nalazi se i nekrolog Milanu O g r i z o v i ć u , koji je umro 25. kolovoza 1923,kao članu "Novog Sunca" i kao "istomišljeniku"[33].

Vrijedno je pregledati okultističko-spiritistički podlistak zagrebačkog dnevnika "Novosti", naročito oko godina 1929-1931. Pisalo se anonimno i pod pseudonimom. Većinu prinosa napisao je "Fidus" - Milan Marjanović, pisac neznatne knjižice: Okultizam i esoterija. (Prema predavanjima držanim u Zagrebu, marta mjeseca 1921) Zagreb 1923.

Nikola G e l e n č i r počeo je 1934 u Daruvaru izdavati latinicom i ćirilicom mjesečnik "Ž i v o t" kao "glasilo jugoslavenskih spiritista" odnosno kao "službeno glasilo Centrale klubova prijatelja metapsihologa, Zagreb i Metapsihološkog društva, Beograd". Podnaslov latinicom glasi ovako: "Časopis za naučno i popularno obavještenje o metapsihologiji i eksperimentalnom spiritualizmu"; ćirilicom: "List za naučno i popularno obaveštenje o metapsihologiji i eksperimentalnom spiritualizmu".Koliko sam mogao ustanoviti, ovaj je mjesečnik izlazio kroz tri godine. I sadržaj i jezik vrlo su jednostavni. Za naše je prilike zanimljivo znati, da je zagrebački liječnik dr. Karlo Marchesi u tom časopisu revno suradivao. Pod naslovom "Svima Spiritualistima Jugoslavije! Svima misaonim ljudima Jugoslavije!" napisao je on među ostalim i ove značajne misli:

"Spiritualizam naznačuje novo doba u razvoju čovječanstva... Spiritualizam je, ako se to tako hoće nazvati, vjera modernog čovjeka... Spiritualizam pokazuje, da postoji samo jedno: Realnost, koja obuhvaća jedan elektron isto tako kao i najgenijalnije bljeskove čovječjeg

---

31 Novo Sunce. 1, 1925, str. 15 i 18.

32 Novo Sunce. 1, 1925, str. 19.

33 Novo Sunce. 1, 1925, str. 12-16; Osvrt na "Prokletstvo": str. 43-49.

uma, koji stvara: Realnost, koja obuhvaća sve, počam od zrna prašine do ogromnih svjetova i sunčanih sistema, i od prvih podsvjesnih poriva do najveće svijesti; Spiritualizam pokazuje, da postoji samo jedna sveobuhvatna realnost: ŽIVOT, koji stvara, koji proniče, koji oduhovljuje... Spiritualizam dao je čovjeku svijest o njegovom razvoju kao dijelu sveobuhvatnog života[34]..." - Ovim izvodima dodalo je uredništvo slijedeću popratnu opasku: "Spiritualizam je danas proširen po cijelom svijetu. Raširen je i kod nas u Jugoslaviji, i ako se o njemu u javnosti znade veoma malo. Osim Psihičkog društva u Daruvaru i Metapsihološkog društva u Beogradu imade kod nas veoma mnogo privatnih krugova. Potrebno je bilo, da se jedinstvenosti Spiritualizma dade i vidni izražaj. Gore spomenuta društva odlučila su, da osnuju Centralu Spiritualističkih društava u Kralj. Jugoslaviji, čije je vodstvo povjereno g. dru Karlu Marchesi u Zagrebu, P. Radića 44, koji je osim toga i počasni predstavnik Internacionalnog Instituta za psihička istraživanja u Londonu za Jugoslaviju. - Umoljavaju se sva društva i privatni krugovi, koji još nemaju veze sa Centralom, da joj dostave svoje adrese, kako bi se mogla provesti organizacija čitavog pokreta u zemlji. Izričito se pripominje, da se pojedini privatni krugovi, ako to oni žele, nikako ne će iznašati u javnost. Pristupanjem Centrali pruža se svakome društvu ili krugu mogućnost, da bude stalno obavješten o svim najnovijim tekovinama i događajima na polju Spiritualizma, a isto tako, da bude informiran o razvoju pokreta u zemlji. Pristupanjem toj organizaciji svaki će krug, kao i svako društvo, mnogo doprineti tome, da Spiritualizam u Jugoslaviji zauzme ono mjesto, koje mu kao predstavniku jednog sveopće ljudskog pokreta i pripada. - Gosp. dru. Marchesiju od sveg srca čestitamo, da se je prihvatio vodstva jednog pokreta, koji utire puteve, na kojima će u budućnosti koracati sretnije čovječanstvo[35]."

Kao saradnici tog novog spiritističkog časopisa navode se obično slijedeće osobe: Dr. Karlo Marchesi, Zagreb. Sergije Latišev, član-osnivač Metapsihološkog društva u Beogradu. Gospođa Lebedeva-Pavlović, član-osnivač i potpredsjednica Metapsihološkog društva, Beograd. Gospođa Kosara Katić, član Metapsihološkog društva, Beograd. Prof. G. K. De Gora, Osijek. A. S. Inka, član psihičkog društva "Novo Sunce", Daruvar.

Pod naslovom "Što spiritualizam pruža svijetu?" saopćio je dr. K. M a r c h e s i izvatke iz govora M. B a r n a b o l l a . U tom saopćenju doznajemo slijedeće misli o "pravoj religiji":

"Ako ste pristupili spiritualizmu izmoreni raznim vjerskim naučanjima i dogmama, jer vaš moderni um otklanja sve priče o čudesima, naći ćete u Spiritualizmu religiju, koja će zadovoljiti vašu inteligenciju i omogućiti vam, da shvatite što je prava religija.

Vi ćete naučiti, da su sve religije svijeta osnovane na nekom otkriću iz duhovnog svijeta, da je osnivač svake religije bio medij ili psi-

34 Život (Daruvar). 2, 1935, str. 165-166.
35 Život (Daruvar). 2, 1935, str. 167.

hički nadaren čovjek, sposoban da prihvati inspiracije iz nevidljivog svijeta... Crkve nas mogu optužiti, ako hoće, da smo protukršćanski, ali unatoč tome mi upravo potvrđujemo onu inspiraciju, koja se zbila u jednom od minulih vijekova.

Mi nastojimo, da nanovo uskrsnemo inspiracije svih religija, inspiracije, koje leže zakopane ispod dogma i vjerskih naučanja, izmišljenih od umova ljudskih, a ne od Božanskog uma.

Kroz vjekove davana su nam otkrića sa svrhom, da se ljudi povedu natrag k realnostima života, da shvate, da su oni duhovna bića, vezana božanskim vezama s Bogom; bića, određena da prežive smrt, jer su dio Boga.

Svaka religija ima nešto od osnovne istine. I mi se sa našom modernom znanošću možemo svi zajedno njima priključiti pod širokim stijegom inspiracije[36]."

U nakladi St. Kuglia u Zagrebu izašla je a n o n i m n o knjižica pod naslovom "Č u d e s a s p i r i t i z m a . S točnom poukom, kako se priređuju spiritističke sjednice." Knjižica je pisana više u duhu nekog "uličnog" spiritizma, proračunano za široke slojeve, bez naučne vrijednosti.

Gospođa dr. Marija R o j c - M a r c h e s i prevela je s engleskoga na hrvatski knjigu J. Arthura F i n d l a y a : Na pragu eteričkog svijeta ili život iza smrti znanstveno protumačen, Zagreb 1935. Koju su važnost spiritisti pridavali ovoj knjizi, vidi se iz slijedeće opaske Nikole Gelenčire, urednika "Život"-a:

"Od godine 1902 kad je kod nas izdao pok. Dr. Gustav Gaj svoju knjigu: 'Iz tajinstvenog svijeta', do danas nije izišla niti jedna knjiga spiritualističkog sadržaja. Danas, kada listamo nedavno izišlu knjigu: 'Na pragu eteričkog svijeta', u duhu se zahvaljujemo supruzima Dr. Marchesi, čijom je požrtvovnošću i trudom knjiga ugledala kod nas svijetlo dana. 'Na pragu eteričkog svijeta' je danas jedina knjiga u jugoslavenskoj literaturi, koja na strogo znanstven način obrađuje eksperimentalni spiritualizam[37]."

Sadržaj ove "strogo znanstvene" knjige o spiritizmu sastoji se u slijedećem:

"Ova knjiga bavi se poglavito fenomenom, koji nazivamo direktnim glasom. U prisutnosti medija, ali od njega posvema odijeljeno, govore glasovi, koji tvrde, da potiču od preminulih osoba[38]." - "Osamdeset i tri razna glasa govorila su sa mnom i s mojim ličnim prijateljima, koje sam sobom doveo[39]." - "Znanstveno" tumačenje života iza smrti osniva se na

---

36 Život (Daruvar). 2, 1935, str. 119.
37 Život (Daruvar). 3, 1936, str. 33.
38 J. A. F i n d l a y , Na pragu eteričkog svijeta, str.39.
39 J. A. F i n d l a y , Na pragu eteričkog svijeta, str.44.

izvještajima "duhova", koji su se objavili direktnim glasovima. U čemu se sastoji to znanstveno tumačenje? Evo, neka govori sam pisac, da ne bi izgledalo, da prikazujemo njegove misli neobjektivno i tendenciozno:

"Ljudsko biće sastavljeno je iz tijela, duše i duha. Tijelo je ono što vidimo, duša je Naš um, a duh je naše eteričko tijelo, koje je točan duplikat našeg fizičkog tijela, on povezuje naše fizičko tijelo. Smrt je samo rastanak eteričkog tijela od materijalnog tijela[40]." - "Među nama i oko nas postoji neki drugi svijet, koji prožima ovaj fizički svijet i u koji mi prelazimo smrću. Meni su ga opisali oni, koji su odanle sa mnom razgovarali[41]..." "Oni imadu svoje izaslanike, koji stoje u vezi sa zemljom, i koji im javljaju, da će se obdržavati seansa, a vijesti se tamo šire mnogo brže nego li na zemlji; moć misli na tim razinama viših titraja prelazi mogućnost našeg razumijevanja. Oni, koji žele govoriti, dolaze dolje na zemlju, i snizuju svoje titraje na taj način, da skupljaju oko svojih usnih organa nešto, što nazivamo ektoplazmom, a tu ektoplazmu uzimaju oni od medija i od učesnika seanse[42]." Kad se održava seansa prisutan je skup eteričkih bića: "Članovi toga skupa jesu: jedan ravnatelj rada, jedan ili više kemičara, jedan koji pomiče trublju u pravcu u kojemu neko eteričko biće želi govoriti, i jedan koji skuplja tvari od medija i od učesnika seanse i koji ih spaja s kemičarom, koji iz njih izvlači potreban materijal[43]." "U eteričkom svijetu vrši se saobraćaj na isti način kao i na ovome svijetu na zemlji. Glasovni organi stavljaju u titranje njihovu atmosferu, jezik se miče, pluća udišu i izdišu ekvivalent našem zraku, i sve se zbiva isto tako, kao i ovdje na zemlji, jedino s tom razlikom, da se sve to zbiva u materiji mnogo finijeg ustrojstva i mnogo bržih titraja. Zato njihovi glasovni organi, i ako mogu djelovati u njihovom eteričkom svijetu, ne mogu djelovati u našem grubljem svijetu. Njihovo tkivo je odviše fino, a da bi oni mogli na bilo koji način djelovati na našu atmosferu. Moraju se stvoriti nove okolnosti, u kojima su titraji polaganiji. Da se to postigne, potrebna je potpuna tama ili zagasito crveno svijetlo, jer zrake bijeloga svijetla prekidaju i rastvaraju one finije sile i tvari, s kojima oni rade. Najbolji se uspjesi postizavaju za vedrih noći i kad u atmosferi nema vlage. No i onda, kad su okolnosti, pod kojima može doći do razgovora, najbolje, one su veoma fino uravnotežene, a uz napred navedeno potrebno je još, da su učesnici seanse zdravi i da su među sobom u skladu[44]." Direktan glas: "Jedan kemičar u eteričkom svijetu izvlači iz medija i onih, koji su prisutni, izvjesne sastojine, koje u pomanjkanju boljeg izraza

---

40 J. A. F i n d l a y , Na pragu eteričkog svijeta, str. 15.
41 J. A. F i n d l a y , Na pragu eteričkog svijeta, str. 32.
42 J. A. F i n d l a y , Na pragu eteričkog svijeta, str. 56.
43 J. A. F i n d l a y , Na pragu eteričkog svijeta, str. 57.
44 J. A. F i n d l a y , Na pragu eteričkog svijeta, str. 57.

nazivamo ektoplazmom. K ovima dodaje kemičar sastojine, koje je sam pripravio. Kad se obje izmiješaju dobiva se neka tvar, koja omogućuje kemičaru, da materijalizira svoje ruke. On tada sa svojim materijaliziranim rukama izrađuje masku, koja je nalik na usta i jezik. Ono eteričko biće, koje želi govoriti, stavlja svoje lice na usta u tu masku i opaža, kako se ona priljubljuje uza nj, ona se skuplja oko njegovih ustiju, jezika i grla. Isprva ona nailazi na poteškoće kod pokretanja ovog teškog materijala, no vježbom postaje to lako. Eterički se organi opet jednom zaodjenu materijom, koja je slična fizičkoj materiji, i time, što kroz njih prolazi zrak, može se vaša atmosfera staviti u titranje i vi čujete njegov glas[45]."

Na upit, da li se ljudi na zemlji reinkarniraju, došao je odgovor: "Dakle to je pitanje, kod kojega nailazim na poteškoće u odgovoru. Ne bih znao za nikoga, tko bi se bio reinkarnirao[46]."

Kako izgleda život u eteričkom svijetu? - "Tamo prevladava velika djelatnost; svatko, bio to muškarac ili žena, imade svoj vlastiti posao. Pomoć bližnjemu i ljubav su etički standardi, koji ondje vladaju u većoj mjeri nego li ovdje. Ondje postoji univerzalan jezik; svatko može svakoga razumjeti. On je prirođen. Ljudi iste narodnosti obično žive zajedno i govore svojim vlastitim jezikom, ali postoji jedan jezik, koji je svima zajednički. Moji su izvjestitelji uporno tvrdili, da kod njih vlada stroga disciplina i da se svi moraju pokoravati onim osobama, koje imadu autoritet. Svatko je podložan autoritetu viših eteričkih bića i mora se pokoravati njihovim zakonima i naredbama. To je dobro uređena i dobro upravljana država... Životinje preživljuju smrt isto tako kao i ljudi, i svaka ulazi u neko stanje, koje je u harmoniji s titrajima svake pojedine od njih. Ljubav jedne životinje prema jednoj osobi može ih i poslije smrti opet združiti, ali bez te veze ljubavi oni bi živjeli svaki na svojoj razini ne zamjećujući jedan drugoga[47]."

Kako se iz navedenih mjesta vidi, čitavo se "znanstveno" tumačenje života iza smrti svodi na ono, što je Findlay doznao iz razgovora s "duhovima". U načelu je dakle i ova knjiga samo novi prinos obilnoj spiritističkoj literaturi, koja upravo vrvi saopćenjima "duhova", i to saopćenjima, od kojih jedne tvrdi što druge poriče. I sami spiritisti priznaju, da su objave "duhova" pune proturječnih tvrdnja. Ne diramo u Findlayevo subjektivno uvjerenje. Ali "direktni glasovi", u koje on vjeruje, u načelu ne znače neku naročitu novost, osim ako se uzme u obzir sam način, na koji se manifestiraju parapsihičke pojave. Dok nije sveobuhvatno razjašnjeno pitanje telepatije, nije moguć pravi "dokaz identiteta". A čini se, da čak smije-

---

45 J. A. F i n d l a y , Na pragu eteričkog svijeta, str. 90-91.
46 J. A. F i n d l a y , Na pragu eteričkog svijeta, str. 84.
47 J. A. F i n d l a y , Na pragu eteričkog svijeta, str. 77; poredi također str. 84.

mo tvrditi slijedeće: što je sigurnije, da je telepatija prava činjenica, to je teži "dokaz identiteta". Bez sumnje ima i telepatija svoje granice. A l i d o k n i j e t o č n o u t v r đ e n a t a g r a n i c a , n i j e m o g u ć e t v r d i t i , d a s e i z v j e s n a p o j a v a s i g u r n o n a l a z i o n k r a j g r a n i c e t e l e p a t i j e . Rado vjerujem, da se Findlayeve seanse s J. C. Sloan-om kao prvorazrednim medijem ne mogu naprosto žigosati kao prevare. Stanovite pojave spiritizma zadaju nam probleme, to moramo priznati. Ali ti problemi do danas još nisu z n a n s t v e n o riješeni. Naše nastojanje ide za tim, da n a đ e m o pravo znanstveno rješenje. Živimo u stoljeću radia i imamo puno razumijevanje za neku vrstu "steričkog svijeta". Čini se, da se sva "znanstvenost" Findlayevog tumačenja sastoji isključivo u tom, što izvještaji njegovih "direktnih glasova" nadovezuju na titraje etera, kojima je i moderni čovjek sklon pripisati neku magičnu moć, barem u tom smislu, što od titraja etera očekuje fantastične rezultate. Budimo svijesni, da takav stav, koji ne mora biti u svemu neopravdan, još nije "znanstveno tumačenje".

Nije potrebno, da ulazimo u daljnje pojedinosti Findlayevog razlaganja. To bi značilo ponavljanje onoga, što je već rečeno na drugom mjestu u drugoj suvislosti. Još manje može biti naša zadaća, da ovdje iznesemo i branimo dokaze za besmrtnost duše i za opravdanost odnosno istinitost kršćanske objave. Neka se konzultiraju knjige, koje rade o tom predmetu.

Dr. Karlo Marchesi izdao je pod pseudonimom C. Z o r i n knjigu pod naslovom "Problem psihičkih pojava", Zagreb 1939. U toj knjizi ugodno iznenađuje piščevo nastojanje, da se točno razlikuje između činjeničnosti različitih parapsihičkih pojava (pisac ih naprosto zove p s i h i č k i m pojavama, što nije sasvim ispravno!) i njihovog eventualnog tumačenja u smislu spiritizma, koji te pojave pripisuje "duhovima" kao njihovim uzrocima[48]. Kad pisac tvrdi, "da nedvojbenog dokaza, i to znanstvenog dokaza za zagrobni život nema, dok imade siguran znanstveni dokaz za mnoge psihičke pojave"[49], u stvari želi reći, da na osnovu parapsihičkih pojava nije naučnom strogošću dokazana egzistencija "duhova". Isto vrijedi o slijedećoj tvrdnji, prema kojoj "nije do sada uspio pozitivni znanstveni dokaz života iza smrti: znanstveni dokaz istinitosti psihičkih činjenica još nije znanstveni dokaz života iza smrti"[50]. Ipak treba naposenuti, da je metafizički dokaz za besmrtnost duše pravi ili "pozitivni znanstveni dokaz života iza smrti", dokaz, koji pruža apsolutnu sigurnost, ma da ga se ne može nazvati dokazom, koji bi se osnivao na pozitivnim prirodnim naukama ili koji bi se ravnao po metodama prirodnih nauka.

---

48 "... j e d n o su psihičke pojave same (sve psihičke pojave), a d r u g o su spiritualizam i sve druge pojave i vjersko-filozofske struje modernoga doba." C. Z o r i n , Problem psihičkih pojava, str. 30;, poredi osim toga str. 80, 85-89, 91, 92 i 93.

49 C. Z o r i n , Problem psihičkih pojava, str. 24.

50 C. Z o r i n , Problem psihičkih pojava, str. 69.

Zorin se brani protiv naziva "okultne" ili "spiritualističke" pojave te tvrdi, da "te nazive treba odbaciti, jer se time stvara zabluda, da su te pojave mistične, nadnaravne, itd., i da te pojave nužno vode do nekog religioznog uvjerenja". On misli, da još najbolje odgovara naziv "psihičke pojave" odnosno "psihička znanost", i to navodno zato, "jer se njime ništa ne prejudicira, a ipak se njime u glavnom veoma dobro označuje bit samih pojava"[51]. Po našem mišljenju najbolje odgovara naziv "p a r a psihičke pojave", i to naprosto zato, jer se radi o pojavama, koje su doduše psihičke naravi, ali o kojima ne znamo ono, što nam je poznato o pravim psihičkim pojavama: one su nekako onkraj dosad poznatih psihičkih doživljaja, ma da nije isključeno, da ćemo jednog dana i o njima imati tako savršeno znanje, da ćemo ih jednostavno uvrstiti u psihičke pojave. Nazivom "p a r a psihički" imao bi dakle doći do izražaja onaj niski stupanj znanja, što ga danas imamo. Nekoć su sugestija i hipnoza također bile "okultne" ili "parapsihičke" pojave. Danas o njima već toliko znamo, da ih smatramo sasvim "normalnim" pojavama duševnog života.

Neumjesna je opaska o naravi s t i g m a t i z a c i j e : "U gore navedenim slučajevima radilo se samo kod nekih slučajeva o hipnozi: stigmatizacije se obično proizvađaju autosugestivnim putem[52]." Ja sam u posebnoj raspravi pokušao dokazati, da stigme mogu nastati p s i h o g e n o , to jest uslijed kolebanja duševne ravnoteže ili zbog jačih potresnih doživljaja; one zato ipak mogu biti nadnaravnog značaja[53]. Pišćevo je razlaganje takvo, da se u načelu niječe nadnaravnost stigmatizacije.

Kad Marchesi u vezi s pojavom retrokognicije govori o Katarini Emmerich kao "mediju" i o njenom gledanju prošlosti (života Isusova)[54], onda se vidi, da on nije dovoljno upućen u stvar, o kojoj ovdje govori. Čini se, da je svoje znanje o tom zbilja crpio isključivo iz "Glasnika sv. Josipa", što ga i navodi. Bez temeljitog poznavanja mističnog bogoslovlja ne smije se suditi o doživljajima mističnog značaja. Inače sve prelazi u psihologiziranje, a time i u nijekanje prave stvarnosti.

Još je manje razumljiva slijedeća opaska: "'Tjeranje đavla' iz ljudi obavlja se još i danas (!), ne samo po nekim sujevjernim primitivcima, nego i po službenim predstavnicima nekih velikih religija sadašnjosti, po svim službenim pravilima obreda[55]." Zna se vrlo dobro, na koju se veliku religiju ovdje misli. Bilo bi vrijedno raspravljati

---

51 Č. Z o r i n , Problem psihičkih pojava, str. 31.
52 Č. Z o r i n , Problem psihičkih pojava, str. 42.
53 V. K e l b a c h , O psihologiji stigmatizacije. (Bogoslovska Smotra. 26, 1938, str. 233-254.)
54 Č. Z o r i n , Problem psihičkih pojava, str. 60.
55 Č. Z o r i n , Problem psihičkih pojava, str. 75.

o "đavlu" i o "tjeranju đavla". Samo treba znati, da je to pitanje teološkog značaja i da ga se ne smije zamijeniti sa zabludama srednjovjekovnih mislilaca o vješticama.

Marchesi obično upotrebljava izraz "spiritualizam", rijetko "spiritizam". To je zato, jer se on najviše oslanja na englesku i američku literaturu, u kojoj se rabi izraz "spiritualizam", dok njemačka i francuska literatura za istu stvar uzimaju riječ "spiritizam". Spiritualizam ili spiritizam može se shvatiti ili naprosto u opreci prema materijalizmu za nauku, koja brani egzistenciju duše, ili upravo u smislu nazora, prema kojem duše poslije smrti egzistiraju kao "duhovi", koji se javljaju živima.

Na koncu još nekoliko riječi o Lazaru barunu H e l l e n b a c h u (1827-1887), vlastelinu u Mariji Bistrici, koji je doduše pisao na njemačkom jeziku, ali koji ipak mora biti spomenut u povijesti okultizma i spiritizma u Hrvatskoj.

Hellenbach je s filozofskog stajališta razvijao okultističko-spiritističke nazore. Nauka, koju je branio, zapravo je čudni evolucionizam. Duša postoji, ali ona nije samo princip organizma (organisierendes Prinzip), nego je i sama organizam (organisiertes Wesen), dok je čovječja osoba samo prolazni pojavni oblik duše kao organizma[56]. Hellenbach ne želi, da se njegova filozofija prirode zove "spiritizam" ili da se o njemu govori kao o "spiritističkom spisatelju"[57]. - Za razliku od pojavno spoznatljivog organizma mogla bi se duša smatrati metaorganizmom.

Hellenbach je vrlo poznat i zbog afere oko raskrinkavanja američkog medija B a s t i a n a . Nadvojvoda Ivan tražio je priliku, da vidi spiritističke pojave, o kojima se toliko pisalo i govorilo. Obratio se na Hellenbacha kao poznatog spiritističkog pisca. Po dogovoru pozvali su Bastiana, koji je bio na glasu kao medij. Seansama prisustvovale su i druge visoke ličnosti, među njima i prijestolonasljednik Rudolf. U brošuri "Einblicke in den Spiritismus" opisao je onda nadvojvoda Ivan, što je doživio na tim sjednicama: glazbeni instrumenti počeli su sami od sebe svirati,

---

56 L. B. H e l l e n b a c h , Eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Gedanken über das Wesen der menschlichen Erscheinung. Wien 1876, str. 195-196. - Od ostalih djela Hellenbacha poredi naročito ova: Die Vorurtheile der Menschheit. 3 sveska. Wien 1879/80. - Aus dem Tagebuche eines Philosophen. Wien 1881. - Die Magie der Zahlen als Grundlage aller Mannigfaltigkeit und das scheinbare Fatum. Wien 1882. - Die Insel Mellonta. Wien 1883. - Geburt und Tod als Wechsel der Anschauungsform oder die Doppel-Natur des Menschen. Leipzig 1893 (2. izd.: 1897); predgovor: U studenu godine 1884.

57 L. B. H e l l e n b a c h , Die Logik der Thatsachen. Eine Entgegnung auf die Brochure "Einblicke in den Spiritismus." Leipzig 1884, str. 1-6.

hladne mrtvačke ruke rukovale su se s nadvojvodom, različni predmeti iebijeli su nad glavama učesnika i slično. Ukazale su se također različne prikaze (fantomi): debelo lice bez brade, žena u lijepoj bijeloj opravi. bijelo dijete itd. Nadvojvodi Ivanu bilo je sve to vrlo sumnjivo. pa se za treću sjednicu, dogovorio s drugom gospodom, da poduzmu nešto, da bi otkrili Bastianove varke. Medij se nalazio u sobi, koja je bila vratima spojena s prostorom, u kojem su se imali pojaviti duhovi, a taj je prostor bio zastorom odijeljen od ostalog prostora, u kojem su se nalazili učesnici. Nadvojvoda je potajno držao u ruci konac vrpce, kojom su se mogla zatvoriti spomenuta vrata. U zgodan čas nadvojvoda je potegnuo vrpcu i za tren oka zatvorila su se uz veliki štropot oba krila velikih vrata. Opazio je, kako je netko htio silom otvoriti vrata. Skočio je prema zastoru i prema vratima. U pomoć je došao i prijestolonasljednik Rudolf, koji je straga uhvatio Bastiana te ga povukao pred zastor govoreći: "Nu evo duha!" Fantom je bio sam Bastian - bez cipela! Nadvojvoda Ivan kaže: "Iznenađenje društva pretvorilo se sad u veseli smijeh, s kojim se barum Hellenbach dakako nije slagao"[58].

Iz novijeg vremena valja spomenuti javno predavanje S. B a k š i ć a o spiritizmu u svijetlu katoličke nauke[59]. Istu je temu S. B a k š i ć poslije opširno obradio te kritički ocijenio i u svom najnovijem dogmatskom djelu[60]. Prvenstveno m o r a l n u stranu spiritizma uočuje i osjenjuje na hrvatskom jeziku A. Ž i v k o v i ć u trećem svesku svoga djela "Katoličko moralno bogoslovlje"[61].

Sa tehnički i sadržajno "neobičnom" knjigom predstavio se konačno javnosti ne više pod pseudonimom, već pravim imenom i prezimenom dr. Karlo M a r c h e s i , liječnik u Zagrebu, kad je 1944 u Zagrebu izdao "Tajne čovječje duše" - kao dva sveska u jednom svesku. Tehnička je odnosno metodička "neobičnost" u tome što dok naslov knjige glasi "Tajne čovječje duše. Hipnoza - Telepatija - Vidovitost. Svezak I.", na strani 227 čitamo ovo: "Vidovitost. Hipnoza - Telepatija - Vidovitost. Svezak II." Ako je "Svezak II." baš morao nastupiti kao s v e z a k , a ne tek kao treći dio knjige pod naslovom "Tajne čovječje duše", kako bi odgovaralo podnaslovu, onda je sam naslov svakako morao ostati isti. No pustimo to

---

58 Vidi o tom i "drugu stranu", t.j. autentičan izvještaj prema izjavama samog Hellenbacha u: Süddeutsche Presse (München) od 24. veljače 1884. Zatim navedenu brošuru "Die Logik der Thatsachen".

59 S. B a k š i ć , Spiritizam u svijetlu katoličke nauke. (Katolički List. 92, 1941, br.19-25 i 28-30.)

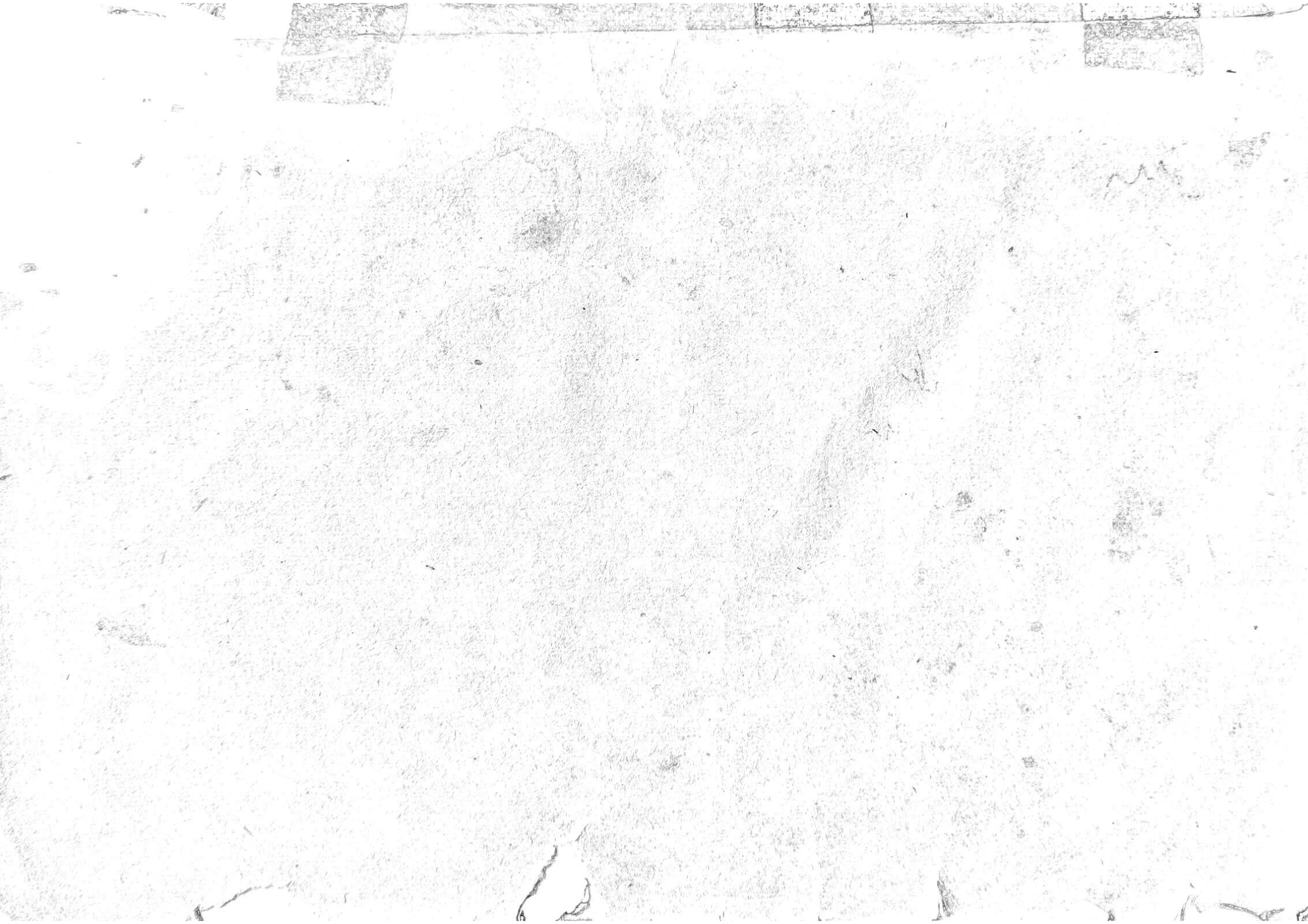
60 S. B a k š i ć , Bog Stvoritelj. Svezak I. Stvaranje tvarnog i duhovnog svijeta. Zagreb 1946, str. 561-604.

61 A. Ž i v k o v i ć , Božje i crkvene zapovijedi. Zagreb 1946, str.91-94.

sad, jer ta stvar spada u abecedu metodologije znanstvenog rada, a ne u problematiku okultizma kao nauke. Međutim i u pogledu s a d r ž a j n e strane metodološki su nedostaci takve naravi, da zbog njih knjiga ne dolazi u obzir kao siguran vodič kroz labirinte okultnih pojava; kao siguran vodič u tom smislu, da bismo mogli doznati što je znanstveno dokazano, što je prijeporno a što spada u svijet priča.

Prema predgovoru je piščeva svrha vrlo skromna: riječ prepušta "prvacima znanosti", a svoja osobna iskustva prikazuje tek u malenom opsegu (str. 10). Najviše je građe uzeto iz djela gđe F. M o s e r "Der Okkultismus" (dva sveska, München 1935). Navode se mnogi i opširni tekstovi. Zadnja trećina knjige je jednostavan izvještaj o metodičkom istraživanju telepatije i telestezije prema radovima od Rhinea i Bendera.

Marchesi nije upućen u pitanja p s i h o f i z i č k o g paralelizma, ukoliko se razlikuju od m e t a f i z i č k o g paralelizma, i zbog toga upada u kriva tumačenja i protivurječja. Za svladavanje pitanja, što ih postavlja, morao bi znati, da je drugo radna hipoteza empirijske psihologije, prema kojoj istim fiziološkim promjenama odgovaraju potpuno isti osjeti (psihofizički paralelizam), a drugo nazor, da između duše i tijela nema nikakvog uzajamnog utjecanja, nego da čini tijela i čini duše sačinjavaju sasvim samostalne i zatvorene cjeline, samo što nekako teku paralelno (metafizički paralelizam). Marchesi se inače razbacuje otrcanim tvrdnjama i primjedbama, na koje je naišao u tendenciozno pisanim knjigama.

U čisto informativnom pogledu knjiga dra Marchesia ima stanovitu vrijednost kao opsežna kompilacija. Da je ta kompilacija provedena po načelima znanstvene metodike, knjiga bi bila vrlo korisna.

Ne mogu pristati uz mišljenje dra Marchesia, da je redovima Rhinea i Bendera dokazana vidovitost kao p r a p o j a v a , to jest kao pojava koja da se nikako ne da svesti na telepatiju.